

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA**

**DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA DEL DERECHO, MORAL Y POLÍTICA II**

**(ÉTICA Y SOCIOLOGÍA)**

**HACIA UNA RACIONALIDAD INTERCULTURAL**  
***CULTURA, MULTICULTURALISMO E INTERCULTURALIDAD***

**TESIS DOCTORAL**

**DIANA DE VALLESCAR PALANCA**  
**MADRID 2000**

**HACIA UNA RACIONALIDAD INTERCULTURAL**  
***CULTURA, MULTICULTURALISMO E INTERCULTURALIDAD***

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA**

**DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA DEL DERECHO, MORAL Y POLÍTICA II  
(ÉTICA Y SOCIOLOGÍA)**

**HACIA UNA RACIONALIDAD INTERCULTURAL**  
***CULTURA, MULTICULTURALISMO E INTERCULTURALIDAD***

**TESIS DOCTORAL QUE PRESENTA LA DOCTORANDA DIANA DE VALLESCAR  
PALANCA BAJO LA DIRECCIÓN DEL D. GRACIANO GONZÁLEZ R. ARNAÍZ**

**MADRID 2000**

A mi padre y madre que, sin saberlo del todo, iniciaron y apostaron por compartir una experiencia de vida intercultural-interreligiosa. A mi hermano, hermanas y sobrina que continúan transitando por esos caminos. Y a todas aquellas personas que, paso a paso, han caminado junto a mí, en el descubrimiento y el aprecio de ese tesoro....



## AGRADECIMIENTOS

Esta investigación ha sido llevada a cabo durante varios años, precedida y acompañada de una incontable serie de encuentros y consultas, de toda índole. En los que me han asistido varias personas procedentes de distintas disciplinas y con las que he tenido la oportunidad de contrastar experiencias puesto que, ya viven desde hace tiempo la intuición e inquietud del diálogo fundante y, con ello, de la *interculturalidad-interreligiosidad*.

Además, he podido contar con una plataforma, sin la cual hubiera sido muy difícil llevar a cabo esta investigación, desarrollada entre claroscuros. Esto me lleva a verificar no sólo el carácter *procesual* del conocimiento, sino que es algo *grupal* y *compartido*. A todas aquellas personas, con las que he caminado durante este proyecto, que han colaborado de manera directa e indirecta debo y deseo expresar mi más profundo agradecimiento. Nombrar a cada una por separado, resultaría inacabable.

Por eso sólo quiero hacer mención especial del Dr. Graciano González Arnaíz, por su apertura, sinceridad y confianza en la labor de la investigación emprendida; al Dr. Raúl Fornet-Betancourt por su pensamiento comprometido en favor de los más desfavorecidos; Dr. R. Panikkar por su trayectoria personal de búsqueda arriesgada y tránsito por sendas nuevas de esperanza; la Dra. Mercedes Navarro por haber despertado en mí la conciencia de la causa de la marginación de la mujer; Dr. Marciano Vidal por todas las facilidades brindadas y sus palabras de aliento; Dr. Vicente Gómez Mier por el aprecio mostrado en mi labor y la oportunidad que me ha brindado de contrastar; Dr. F. Colom González y Dr. J.C. Velasco por su interés en mi proyecto de investigación y toda la documentación recibida.

También quiero mostrar mi gratitud a las siguientes Instituciones: Universidad Pontificia de México; Missionwissenschaftliches Institut Missio e.V. (Aachen); CSIC Instituto de Filosofía (Madrid); Instituto Superior de Ciencias Morales (Madrid) y al Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política II (Ética y Sociología) de la Universidad Complutense de Madrid.

A mis comunidades teresianas de México, Madrid (Casa Provincial), Zaragoza (Casa de Oración), Valencia, San Sebastián, por su apoyo, incentivo y la confianza depositada en este trabajo. A mis hermanas Herlinda B., Rosario F., Gloria R., Carmen M., Margarita B., Carmen C., Ángeles S., Ma. Antonia G., Cristina Z., Carmen A., Carmen M., Beatriz S. y ; mis compañer@s y amig@s Jorge H., Ma. del Carmen M., Margarita B., Ingrid S., Elisabeth S., Ma. de Jesús y Dña. Narcisa G., Inmaculada R., F. Peckruhn, W. Landgraft, Rosangela S., Angel L., Marisa L., Asterio N., R. Schmidbauer; a todas aquellas comunidades religiosas: las Clarisas (Castil de Lences, Burgos), los Oblatos (Aachen), de los Corazón de Jesús y de María (Logroño), las Hijas de Jesús (Granada), Cooperadoras Parroquiales de Cristo Rey (Los Molinos), de la Asunción (Los Molinos), las Carmelitas (Colonia), Altenheim St. Elisabeth (Eichstädt) que en distintos momentos me han brindado su acogida, apoyo, ánimo y me han permitido contrastar diversos aspectos, durante el transcurso de esta tarea; y a mis alumnos de Universidad Complutense y el Instituto Superior de Ciencias Morales, cuyo interés por esta investigación fue un incentivo muy importante para su realización en profundidad.

De manera muy especial debo mi agradecimiento, a Vicente García y Ma. José Maestro, por su apoyo en la infraestructura técnica-informática de esta investigación. Así cómo a Ma. Elena Marcos L. (ISCM) y el equipo del CSIC: Julia García M., Blanca Bengochea P. y Ana Ma. Jiménez A., quienes me auxiliaron y atendieron en todo lo referente a servicios de consulta e información de biblioteca. Sin todos ell@s hubiera sido muy difícil sacar adelante este trabajo.

## ÍNDICE

<b>INTRODUCCIÓN .....</b>	<b>7</b>
 <b>CAPÍTULO 1:</b>	
<b>APROXIMACIÓN A LA CULTURA.....</b>	<b>13</b>
<b>1. UNA CONCEPCIÓN «FUERTE» DE LA CULTURA.....</b>	<b>20</b>
<b>2. PARADIGMA «CONFIGURACIONAL».....</b>	<b>21</b>
2.1. EL ESPACIO DE LA CULTURA. ....	22
2.2. EL TIEMPO DE LA CULTURA.....	24
2.3. LA IDENTIDAD Y LA DIFERENCIA. ....	26
2.4. LAS FRONTERAS.....	32
<b>3. PARADIGMA LINGÜÍSTICO «FUNDANTE».....</b>	<b>36</b>
<b>4. PARADIGMA LINGÜÍSTICO «CONTEXTUAL».....</b>	<b>38</b>
<b>5. PARADIGMA CULTURAL DE LA «MODERNIDAD».....</b>	<b>44</b>
<b>6. LA EMERGENCIA DE «NUEVOS PARADIGMAS CULTURALES».....</b>	<b>54</b>
6.1. LA PERSPECTIVA DE LAS «CIENCIAS SOCIO-ANTROPOLÓGICAS».....	54
6.2. LA PERSPECTIVA DE «LA FILOSOFÍA DE LA CULTURA ALEMANA».....	57
6.3. «CRUCE» DE PARADIGMAS».....	66
 <b>CAPÍTULO 2:</b>	
<b>EL DINAMISMO DE LA CULTURA.....</b>	<b>71</b>
<b>1. UNA CONCEPCIÓN «DÉBIL» DE LA CULTURA.....</b>	<b>72</b>
<b>2. PARADIGMA CONFIGURACIONAL DEL «DINAMISMO CULTURAL».....</b>	<b>74</b>
2.1. LA MORFOLOGÍA DE LAS CULTURAS.....	74
2.2. TEORÍAS DEL CAMBIO SOCIO-CULTURAL.....	76
2.3. LA LÓGICA DE LA TRADICIÓN.....	80
<b>3. EL PLANTEAMIENTO DE UNA «MATRIZ CULTURAL».....</b>	<b>86</b>
3.1. CARACTERIZACIÓN DE LOS MODELOS CONCEPTUALES.....	87
3.2. LOS <FACTORES DE COMPLEJIDAD CULTURAL> .....	88
3.3. UNA «MATRIZ CULTURAL».....	91
 <b>CAPÍTULO 3:</b>	
<b>EL PARADIGMA DEL «MULTICULTURALISMO».....</b>	<b>119</b>
<b>1. LAS &lt;CLAVES&gt; DEL MULTICULTURALISMO.....</b>	<b>120</b>
1.1. EL PARADIGMA LINGÜÍSTICO «FUNDANTE».....	121
1.2. «GEOPOLÍTICA» DEL PROBLEMA MULTICULTURAL.....	122
1.3. TIPOLOGÍA DEL MULTICULTURALISMO.....	125
<b>2. EL «CONTEXTO DE EMERGENCIA» DEL MULTICULTURALISMO.....</b>	<b>139</b>
2.1. EL «DEBATE INTELECTUAL Y POLÍTICO».....	139
2.2. EL MULTICULTURALISMO COMO «FENÓMENO SOCIAL».....	143
2.3. EL MULTICULTURALISMO Y LOS «NUEVOS MOVIMIENTOS SOCIALES».....	146

<b>3. «VERSIÓN FILOSÓFICA-POLÍTICA» DEL MULTICULTURALISMO. ....</b>	<b>151</b>
3.1. EL DEBATE «HABERMAS-TAYLOR». ....	154
3.2. «APRECIACIÓN CRÍTICA» DEL MULTICULTURALISMO. ....	174
 <b>CAPÍTULO 4:</b>	
<b>EL PARADIGMA DE LA «INTERCULTURALIDAD». ....</b>	<b>183</b>
<b>1. EL «CAMINO» HACIA LA INTERCULTURALIDAD. ....</b>	<b>183</b>
1.1. PARADIGMA LINGÜÍSTICO «FUNDANTE». ....	187
1.2. LA INTERCULTURALIDAD DESDE «DIVERSAS PERSPECTIVAS DISCIPLINARES». ....	187
1.3. ALGUNAS «PROPUESTAS MÁS DESARROLLADAS» DEL PENSAMIENTO INTERCULTURAL. ....	192
<b>2. EL PARADIGMA «INTERRELIGIOSO-INTERCULTURAL». ....</b>	<b>200</b>
2.1. LA TRAYECTORIA HISTÓRICO-GENÉTICA DE LA PROPUESTA. ....	201
2.2. EL PARADIGMA «INTERRELIGIOSO- INTERCULTURAL». ....	223
2.3. EL «DIÁLOGO Y PLURALISMO». ....	234
2.4. HACIA UNA «FILOSOFÍA INTERCULTURAL». ....	249
2.5. LA «CONFORMACIÓN» DE UNA FILOSOFÍA INTERCULTURAL. ....	261
<b>3. EL PARADIGMA «LIBERADOR-INTERCULTURAL». ....</b>	<b>272</b>
3.1. TRAYECTORIA HISTÓRICO-GENÉTICA DE LA PROPUESTA. ....	273
3.2. EL PENSAMIENTO IBEROAMERICANO UN MODELO DE «FILOSOFÍA INTERCULTURAL». ....	294
3.3. EL NUEVO PARADIGMA «FILOSÓFICO INTERCULTURAL». ....	303
3.4. HACIA UNA PRÁXIS ÉTICO-POLÍTICA DE LA INTERCULTURALIDAD. ....	321
3.5. TESIS SOBRE LA INTERCULTURALIDAD. ....	332
 <b>CAPÍTULO 5:</b>	
<b>EL PERFIL DE UNA «RACIONALIDAD INTERCULTURAL». ....</b>	<b>335</b>
<b>1. PUNTO DE PARTIDA. ....</b>	<b>335</b>
<b>2. EL DESARROLLO DE UNA &lt;RACIONALIDAD INTERCULTURAL&gt;. ....</b>	<b>337</b>
2.1. LOS DESCRIPTORES DE LA INTERCULTURALIDAD. ....	345
<b>3. LAS DIRECCIONES DE FUTURO DE LA FILOSOFÍA INTERCULTURAL. ....</b>	<b>352</b>
3.1. POR UNA <TEORÍA INTERDISCIPLINAR E INTERCULTURAL> DE LA CULTURA. ....	352
3.2. LA CONSTRUCCIÓN DE UNA <PROPEDÉUTICA INTERCULTURAL>. ....	354
3.3. UN PROYECTO «GENÉRICO-INTERCULTURAL-LIBERADOR». ....	368
 <b>TESIS: CULTURA, MULTICULTURALISMO E INTERCULTURALIDAD. ....</b>	<b>381</b>
 <b>ANEXOS:</b>	
ANEXO 1. LAS PERSPECTIVAS SOCIO-ANTROPOLÓGICAS DE LA CULTURA. ....	417
ANEXO 2. ÍNDICE TEMÁTICO SOBRE EL MULTICULTURALISMO. ....	420
 <b>REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS. ....</b>	<b>425</b>

## Introducción

El interés por algún aspecto específico o una determinada problemática se encuentra en estrecha relación con la experiencia vivida y, con frecuencia, termina por convertirse en el objeto de una investigación. Tal ha sido nuestro caso. Esto le obliga a uno a emprender una peregrinación y búsqueda especial, dado que la temática, tal como la concebimos, no ha sido desarrollada sistemáticamente, de antemano. Por eso nos hemos guiado a través de fuentes dispares, la intuición y de una serie de experiencias acumuladas durante la vida personal que de manera ineludible afloran, nos interrogan y permiten contrastar a medida que desentrañamos nuevos aspectos y profundizamos en el conocimiento adquirido. No se trata simplemente de seleccionar, ordenar y aceptar como propios los datos que otros nos aportan. Esto hace que descubramos muchas áreas aún sin explorar o cuyo conocimiento es bastante deficitario. Por eso hemos tenido plantear y emprender una serie de consultas con diversas personas de distintos ámbitos disciplinares para intentar implementar los materiales necesarios. Esto evidencia que, en la construcción del conocimiento, se da un *proceso* – gradual- y compartido, donde muchas veces, se despiertan más preguntas de las que resuelven y su articulación coherente supone una labor ardua, que requiere serenidad y una especial dedicación.

Unido a esta previa aclaración presentamos a continuación un trazado esquemático para esclarecer y situarnos en el qué y el cómo de nuestra investigación; es decir, los objetivos perseguidos y su articulación en el respectivo constructo hermenéutico-epistemológico.

Todo aquel que inicia un estudio que guarde cierta relación con la temática de la cultura, enfrenta en su planteamiento no pocas dificultades, a diversos niveles. Y es que ésta, parafraseando a Aristóteles con respecto al ser, *se entiende de muchas maneras*<sup>1</sup>; aunque también *se gusta y se vive y se siente*. La simple noción de cultura es altamente polisémica y de gran complejidad. Por eso es difícil de precisar. Esta voz ni siquiera aparece en todas las lenguas. Además, su horizonte de comprensión es muy amplio y heterogéneo, como suelen ser todas las realizaciones características de los distintos grupos humanos. En ese sentido se convierte en algo inabarcable, supone una recreación continua y también suscita un sin-fín de problemas. De acuerdo con todo esto, si atendemos al marco de datos que puede manejarse para su sistematización y consideramos la variedad de metodologías existentes, podemos afirmar que su realidad, es tan divergente que, por principio, exige un tratamiento interdisciplinar. Y no parece que todas las disciplinas y ámbitos del conocimiento están dispuestos a asumir tal demanda con todas sus consecuencias; seguramente esto está relacionado con el hecho de que tampoco se sabe cómo proceder en un programa de este tipo.

Con todo, si lográramos formular una interpretación general y suficientemente convincente de cultura, casi de inmediato, se nos vendría encima el problema de cómo uniformizar y/o categorizar precisamente tal variedad de datos. Pero incluso, es posible afirmar que el término de cultura se presta a tal juego, que conlleva interrogar toda teorización sobre ella. No es posible, como atinadamente ha señalado la *crítica cultural*, emplearla en sentido *neutro*, ya que evoca todo un ámbito de relaciones y límites; en ese sentido acudir a una *hermenéutica limítrofe* podría sernos de gran utilidad<sup>2</sup>. Ya que nos abre a dos realidades relacionadas con la misma cultura: una nos revela aquella vertiente suya que, nos resulta tan conocida como familiar; y, la otra, nos descubre un serie de facetas desconocidas e imprecisas, dada la gran variedad de códigos, lenguajes y sentidos por descifrar. Por eso necesitamos, conjuntamente, de un conocimiento sensible-temporal y la ra-

---

<sup>1</sup> Cf. ARISTÓTELES. *Metaph.* Z 1, 1028<sup>a</sup> 10-12.

<sup>2</sup> Para ampliar la noción de una *fenomenología* del límite, cf. BLANCH, A. *Dimensión liminar de la cultura moderna*, en: Instituto de Fe y Secularidad. Memoria Académica, 1992-1993. Madrid, 116.

zón discriminadora de hechos. Sin embargo, también hemos de admitir con antelación que, la complejidad de esta temática, unido a la insuficiencia de nuestras herramientas conceptuales, nos impiden agotar o satisfacer nuestra voluntad de una hermenéutica sobre la misma.

Pese a lo dicho, representa una exigencia mínima de una investigación que pretende incursionar en algún campo relacionado con la temática de la cultura, intentar dilucidar y sistematizar, cuando menos, ciertos aspectos fundamentales en torno a la cultura. Esto es realizar un *trabajo de concepto*<sup>3</sup>, con vistas a esclarecer su 'entramado' profundo y establecer un punto de partida, aunque sólo sea *provisional* con el fin de acceder a la temática principal de nuestro interés. Somos conscientes y queremos advertir que nuestra decisión por uno u otro planteamiento, implica de entrada, una opción del objeto, el método y su alcance, lo que conlleva relegar necesariamente otras perspectivas y dimensiones, no porque ser menos importantes y ricas, o que no puedan aportarnos mucha luz.

Nuestra investigación se abre constatando la creciente configuración de nuestras sociedades *multiculturales* y la seria problemática que están suscitando a todos los niveles. Ello nos lleva a interrogarnos por el fenómeno de la cultura y su interacción con otras culturas; y por la fuerza de su dinamismo que deja entrever – aunque ambos aspectos se dan de forma simultánea. Paralelo a esto, corre nuestra preocupación por las relaciones nucleares entre la filosofía y la cultura y sus repercusiones en el ámbito académico, al parecer, tan distante de los desafíos auténticos de la vida cotidiana. En el fondo, nos mueve, también, la experiencia de sentir y constatar que la filosofía tradicional no sólo es ajena a los intereses y la manera interrogarse, relacionarse y ocuparse del mundo, que poseen tanto las culturas no-occidentales y como el colectivo de las mujeres; sino que además, ni siquiera entran en su marco cognitivo.

Por eso nuestro primer gran objetivo se centra en conocer, interpretar y desentrañar el fenómeno de la cultura (s). Sin embargo, a medida que fuimos vislumbrando el gran número de planteamientos y sus respectivas insuficiencias, se hacía más difícil hallar una categorización adecuada que pudiera responder y conjugarse con nuestros interrogantes principales. Al final, la arquitectura de nuestra investigación se asienta en tres núcleos: la cultura, el multiculturalismo y la interculturalidad. Su esquema general se articula en torno a las categorías de *paradigmas*, *modelos*, *cosmovisión* que nos permiten construir un «paradigma cultural de versión múltiple»; es decir, que comprenda varios paradigmas y, así, conservar la posibilidad de manejar diversas conceptualizaciones, funciones y modelos, de manera simultánea.

De acuerdo con esto último es conveniente explicitar someramente cada uno de éstos, a reserva de que serán detallados más adelante<sup>4</sup>. La cosmovisión designa la perspectiva más gene-

<sup>3</sup> A este respecto, hemos realizado un estudio previo de acercamiento a la voz *cultura*. Presentamos algunas conclusiones de carácter muy general y a modo de sumario: es utilizada aludiendo a situaciones generales y específicas; puede referirse a un adjetivo o un verbo; añadirse una serie de prefijos; formar palabras compuestas; verificamos la existencia de varias disciplinas distintas con áreas específicas dedicadas a algún aspecto de ella; en la actualidad hay más de 150 términos creados y en plena circulación. Sin olvidar además, que puede ser utilizada en su dimensión clasista, cognitiva, estructural u objetivadora; en sentido analógico, relacional, dialéctico, fenomenológico, etc.

<sup>4</sup> Los «paradigmas o cosmovisiones» son modelos que emergen de unas tradiciones científicas particulares de investigación, se asemejan a una organización de teorías según lo que sus proponentes perciben de la realidad - o serían las conceptualizaciones que conducen a generar teorías -. Estas últimas intentan organizar los modelos conceptuales, con el objetivo de representar simbólicamente para propósitos específicos, aspectos del mundo cuya estructura *no* nos es *accesible*. Sin embargo, la cosmovisión representa una visión más total de la realidad que los paradigmas y modelos, cf. KUHN, T. S. (1971). *La estructura de las revoluciones científicas*. Méx.: FCE, 213; REALE, G. / ANTISERI, D. (1988). *La epistemología postpopperiana*, en: *Historia del pensamiento filosófico y científico*. v. III. Barcelona: Herder, 908-921; ESTANY, A. (1997).

rales que posee toda cultura. En cambio, los paradigmas o modelos representan visiones distintivas de la realidad o niveles de complejidad, creados, transmitidos y modificados por los miembros integrantes de las comunidades en función de los nuevos descubrimientos y exigencias, que se van concretando en el cambio o intercambio de unos modelos por otros. La distinción entre ambos radica en que los mientras los paradigmas resultan se más generales, los modelos se emplean para referirnos a perspectivas más específicas. Además, hay que advertir, que tales cambios o intercambios son más frecuente de lo que solemos imaginar, y se dan no sólo a nivel del conocimiento intelectual sino en la misma vida cotidiana.

Lo anterior nos permite asentar, dos aspectos fundamentales: primero que nunca vemos la realidad como es, ni hay posibilidad de *comparar* directamente un modelo con el respectivo mundo posible; y segundo, con referencia a los modelos, paradigmas o cosmovisiones, que éstos no pueden ser interpretados de manera literal o absoluta. Sin embargo, esto no les resta importancia, ya que constituyen nuestra única manera de acceder a la realidad no observable – directa y absolutamente -. Pero es necesario estar siempre alerta con respecto a sus limitaciones y el uso de la imaginación inadecuada, ya que únicamente rescatan la realidad de manera fragmentaria y nos la presentan, si se quiere a escala, para que podamos comprenderla. Por tanto, podemos concederles una garantía del carácter *provisional* de su status ontológico, pero manteniendo la prevención de su uso y evitando confundirlos con los objetos reales<sup>5</sup>.

La idea de fondo que recorre ésta investigación, es que todo intento por comprender una realidad cultural distinta a la nuestra, tiene que ver con posibles cambios o la sustitución de cosmovisiones o modelos previamente sostenidos. Y esto por lo general no es fácil.

Hemos dedicado la primera parte de nuestra investigación, integrada por dos capítulos, a explicitar la cultura a partir de una concepción <fuerte> y una concepción <débil><sup>6</sup>. Ésta nos permite conocer sus orígenes y trayectoria histórica, los elementos integrantes, a la par que podemos entrever cómo se dan sus procesos de *interactuación* y de cambio con otras culturas y en el interior de la propia cultura.

Subyacen a ese planteamiento las aportaciones de la psicología constructivista y la Gestaltt. Fundamentalmente en su idea referente a nuestra conceptualización de la realidad exterior, que siempre es descrita en función de un ordenamiento psicológico interno, cuyo resultado es una determinada visión. Esto implica asumir previamente varios tipos de prejuicios individuales, tales como preferencias, valores, focalizaciones, ciertas metodologías, funciones, sin omitir el ámbito de las predisposiciones individuales y grupales. De ellos dan cuenta también las recientes investigaciones de carácter antropológico y sociológico, afirmando que operan como una especie de filtro – o rejilla de datos – mediante el que seleccionamos, ignoramos, distorsionamos o desenfocamos nuestra percepción; sin embargo, de esa manera se configura nuestra posible combinación de datos y logramos acceder a la

---

*Una metateoría interdisciplinar de la ciencia.* En: *La construcción de la ciencia. Abstracción y visualización.* DE MORA, M. S. (ed.) / FERNÁNDEZ, F. J. (al cuidado de la edición). Textos del Simposio organizado por el Departamento de Filosofía de UPV/ EHU, celebrado del 22-26 de Sept. 1997. San Sebastián: Publicación del Departamento de Filosofía de San. Sebastián, 33-49.

<sup>5</sup> Cf. KRAFT, C. H. (1990). *Christianity in Culture. A Study in Dynamic Biblical Theologizing in Cross-Cultural Perspective.* New York: Maryknoll, 29.

<sup>6</sup> Esta *formulación* la recogemos de NIETO CÁNOVAS, C. (1997). *La dimensión cultural.* Instituto de la Cultura: «Juan Gil-Albert». Diputación Provincial de Alicante, 11-97. Aunque él, utiliza explícitamente *visión fuerte* y *visión débil* y no entra en la explicitación de sus orígenes; sin embargo, tal expresión está bastante difundida en diversos ámbitos, que se refieren específicamente a un sentido «duro» y «blando», probablemente procede de la informática. Por otro lado, el contenido del nuestro planteamiento se ha ido constituyendo según avanzaba esta investigación.

realidad – considerada en sentido amplio -. Asimismo nos permite movernos a través de varios contextos: el individual, el próximo, el intermedio y el lejano, con la conciencia de que siempre media la experiencia y la reflexión, con sus correspondientes procesos de interpretación y teorización, para lograr la construcción de un modelo - o *mapa mental*-<sup>7</sup>.

Por consiguiente, no podemos olvidar cualquier perfil que podamos plantear con respecto a la realidad u otra temática estudiada, en cierto momento, «enseña lo mismo que oculta». Esto significa reconocer el papel *activo* de todo observador, del cual se desprende una percepción siempre ‘afectada’ y nunca totalmente objetiva. Y que para nuestro trabajo, sólo contamos con experiencias limitadas por los sentidos y los instrumentos de los que dispongamos. De ahí, que nuestra descripción esté siempre y sea de antemano incompleta. Pero su alcance y profundización dependerán de aquello que seamos *capaces de observar* en función de los interrogantes e intereses que guían nuestros planteamientos y que están condicionados por la formación académica recibida. Sin embargo, también, se encuentran signados por las culturas y subculturas de procedencia o aquellas en las que nos movemos de manera predominante. Lo importantes es que cada una de éstas cuenta con su respectiva cosmovisión e inserción en una determinada tradición conforme a la que percibe y se interroga por la realidad y en general, utiliza ciertos *modelos o paradigmas*.

El Capítulo 1º. «Aproximación a la cultura» retoma el *hecho* cultural y sus dificultades desde una concepción *fuerte*, que integra mediante el enriquecimiento de las aportaciones de la filosofía y las ciencias socio-antropológicas, una serie de aspectos sustantivos de la cultura. Cabe mencionar entre ellos sus dimensiones configuracional, lingüística y contextual; los paradigmas predominantes de la modernidad que marcaron definitivamente la filosofía y nos conducen hacia la emergencia de nuevos paradigmas socio-antropológicos, en los que coinciden áreas diversas del conocimiento. Hay que resaltar que, la cultura en el novedoso sentido antropológico (Tylor), acentuó su carácter *adquirido y social*, además de que, nunca fue disociada de las estructuras cognitivas. Esto supone una dimensión de creación intelectual y espiritual, de interpretación de la realidad y de producción material mediante procesos mentales complejos. Lo cual permitió la adaptación y la producción de formas de vida particulares.

---

<sup>7</sup> Cf. KRAFT, C. H. 1990: 25-27. Para profundizar en la forma como percibimos la realidad pueden verse los estudios de Gearing (1970) y de Kluckhohn (1962). Téngase en cuenta que el realismo *ingenuo* (*naive realism*) según Barbour (1974) concibió que la realidad *exterior* y su *comprensión científica* eran idénticas, aunque no fueran completamente observables. Únicamente distinguía mínimamente entre la realidad y la forma de concebirla; asumiendo un mundo *real* ordenado fuera del observador y al que se podía acceder directamente. De modo, que los mismos términos teóricos denotaban cosas reales, al igual que los objetos físicos. En el caso del *mapa mental* se concibe como un *constructo imaginativo mental* para acceder a la observación de un fenómeno. Por lo general es un mecanismo imaginado o proceso, y su dominio nos sirve para comprender el mundo. Nos ayuda a revelar la teoría que explica un fenómeno por la aplicación de un tipo especial de imaginación ‘reactiva’. Pero nunca es un cuadro literal de la realidad. Esta noción nos permite reconocer la importancia de la *imaginación* y de la *creatividad* en la construcción de teorías, pero también que hay «patrones propios» en los eventos. Toda descripción de la naturaleza, en principio, es una construcción humana, sin embargo, capaz de desafiar parcialmente otras de sus descripciones. También E. Fromm afirma que la conciencia humana - siguiendo una serie de conversaciones con el Dr. W. Wolf, sobre tal punto - es sumamente compleja y se organiza de varias maneras posibles. Para que una experiencia cualquiera pueda penetrar en ella debe ser «comprensible según las categorías en las que está organizado el pensamiento consciente»; y algunas de esas categorías varían de una cultura a otra. Esto significa que tal experiencia ha de poder ser percibida, relacionada y ordenada en términos de su propio sistema conceptual y social; y éste último es el resultado de la *evolución social*. De ahí que, toda sociedad según está, desarrolla sus propias prácticas de vida, su modo de relacionarse, sentir y percibir, un sistema de categorías que determina las formas de conciencia prevalentes; así que éste *sistema funciona como un filtro socialmente condicionado*. Por lo tanto, la experiencia no puede entrar en la conciencia, a menos que pase por dicho sistema. Cf. SUSUKI, D. T./ FROMM, E. (1964). *Budismo Zen y Psicoanálisis*. Méx: FCE, 105-123, principalmente ver 108-109.

El Capítulo 2º. «El dinamismo de la cultura» se remite también al hecho cultural pero desde una concepción *débil* de la cultura. Ésta pretende reflejarnos cómo operan sus cambios y dinamismo, su funcionamiento normalizado y los posibles giros que afectan a nuestra esfera vital, nuestra percepción y los propios fenómenos de la conciencia e inconsciencia, de manera significativa y desconcertante. En este planteamiento nos convertimos en agentes que *afectan* y *son afectados* por otros. Este capítulo es más descriptivo, operativo y algo difuso; dada la dificultad de teorizar y pronosticar la misma temática del cambio y sus modificaciones, en abstracto – esto es, sin acudir a culturas específicas o si se quiere, una investigación de campo para realizar su contraste -. Sin embargo, hemos seleccionado un conjunto de enfoques actuales – la morfología cultural, las teorías del cambio socio-cultural, la lógica de la tradición y una matriz cultural -. Todos ellos, a nuestro parecer, muy sugerentes para iluminarnos en esta temática, muchas veces y, a nuestro juicio, fundamental para comprender el diálogo entre las culturas y sus posibles implicaciones.

La segunda parte de nuestra investigación nos permite vincular la primera y tercer parte. Se puede realizar a partir de ella, una lectura general prospectiva o en sentido inverso. Es como el “ambiente” que respira nuestro mundo. Se encuentra integrada por el Capítulo 3º: «El paradigma del multiculturalismo». Presenta un diagnóstico socio-cultural de nuestras sociedades actuales. Donde destaca – a la par pone en entredicho – el multiculturalismo y su problemática adyacente. Su objetivo es introducirnos – dado que aún no existen textos canónicos de referencia – en algunas de las líneas eje y las claves, que marcan su emergencia y desarrollo, a nivel teórico-práctico. Por eso hemos recurrido a algunos de los tópicos más extendidos, según diversos autores y disciplinas. Sin embargo, acentuamos el marco jurídico-político, que se halla representado en el debate Habermas-Taylor. Ya que este último define de manera determinante – aunque limitada, porque se circunscribe al marco normativo democrático liberal- las condiciones y posibilidades de interacción entre las diversas culturas y subculturas que viven en nuestras sociedades y también a un nivel internacional. Cerramos el capítulo ofreciendo algunas anotaciones críticas al respecto. Subyace la idea de que es muy importante elaborar un análisis socio-cultural para después poder delinear y proyectar el cambio de una serie de actitudes, relaciones y conductas de carácter ético que nos permitan afrontar el nuevo contexto mundial.

La tercera parte de nuestra investigación perfila un nuevo estilo de las relaciones culturales, en el marco de un nuevo estilo de filosofía, relacionada con la comunicación y la filosofía práctica. Esta parte se encuentra integrada por dos capítulos. El Capítulo 4º: «El paradigma de la interculturalidad» nos introduce a un nuevo planteamiento que, desde hace algún tiempo, se desarrolla en varias disciplinas – i.e., las socio-antropológicas, las ciencias de la comunicación, la psicología, la psiquiatría, etc.- y es utilizado en la promoción de diversos proyectos. Nuestro objetivo es destacar su perspectiva filosófica – atravesada ineludiblemente por las aportaciones de aquellas disciplinas- y considerándola a través de dos de sus mayores exponentes: R. Panikkar (filosofía *interreligiosa*-intercultural) y R. Fornet-Betancourt (filosofía *liberadora* intercultural). Ambas propuestas se inscriben en la tradición de las filosofías dialógicas, convergen en la deconstrucción de la filosofía en sentido tradicional – occidental- y la abren a otros modelos de racionalidad, fuentes, temáticas y métodos, procedentes de las diversas culturas. Subyace a ellas la asunción del sentido antropológico de la cultura – plurales y originarias-; la convicción profunda de la imposibilidad de una comprensión unívoca de la filosofía y la ilegitimidad de trasplantarla a otros espacios y tiempos histórico-culturales. Una concepción dialógica del pensamiento asentada en la propia naturaleza dinámica de la Realidad y el ser humano. Así como la comprensión del otro distinto, fuente de conocimiento en sí mismo, dotado de su auto-comprensión y recursos para interpelarnos, si confiamos en la búsqueda común de la verdad, y aceptamos el riesgo de ser vencidos, convertidos o simplemente quedar desconcertados. Hay que advertir que este apartado refleja de manera concreta el desfase de una filosofía que se esfuerza en mantener todavía un modelo de racionalidad de corte ilustrado y contempla la racio-



nalidad en sentido unívoco. Por eso, no alcanza ni puede asumir en todas sus consecuencias, la pluralidad y la originalidad de las culturas que va aparejada de su *estilo* de racionalidad.

El Capítulo 5º: «El perfil de una racionalidad intercultural» constituye la respuesta, que abre una brecha en la filosofía para enfrentar y situarse a la altura de las exigencias del nuevo entorno internacional, marcado por el pluralismo cultural, donde hasta ahora la mayoría de las culturas han permanecido marginadas y sin poder manifestar su voz propia. Este capítulo está precedido por la construcción de un diagnóstico y la elaboración de una plataforma, lo suficientemente amplia, como para poder captar el *cruce* de los planteamientos socio-antropológicos con la filosofía intercultural. Su objetivo es describir y situar cómo sería y funcionaría, en sentido general, este tipo de racionalidad. También pretende apuntar su alcance, límites, consecuencias y posibles formas de acceso, así como abrirnos al reconocimiento de algunas cuestiones pendientes y desafiantes, que evidencian la imposibilidad de continuar relegándolas a un segundo plano: la elaboración de *una teoría interdisciplinar e intercultural de la cultura, una propedéutica intercultural* y el desarrollo de *un proyecto genérico-intercultural-liberador*.

No está de más añadir que tal interculturalidad, es en principio una actitud filosófica que exige un estilo determinado de vida: “*Esta actitud consiste en una tesitura intelectual y moral que reconoce de iure y no sólo de facto la existencia de otras filosofías, las cuales pueden tener su justificación en el seno de matrices culturales distintas de la propia*”<sup>8</sup>. En ese sentido rebasa la concepción de una racionalidad.

Tal panorama, en conjunto, nos pondría en camino para descubrir nuevas potencialidades de la racionalidad – plural –; la construcción de otras relaciones que pudieran expresar mayor justicia y equidad en el reparto real del poder cultural para ordenar y reconfigurar la contextualidad de nuestro mundo y la creación de una filosofía *polifónica*, caracterizada por ser más colorida, plurivisional, pluriforme y pluricromática.

Por último, incluimos una sección a modo de conclusiones titulada: «Tesis: cultura, multiculturalismo e interculturalidad». Ésta tiene como objetivo recoger cuál ha sido el procedimiento de nuestra investigación y los tópicos principales con respecto a la mencionada tríada, así como indicar posibles caminos de futuro para esta línea de investigación.

---

<sup>8</sup> PANIKKAR, R. (1998). *Resumen del Congreso*, en: *Unterwegs zur interkulturellen Philosophie*. Dokumentation des II. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie. Fonet-Betancourt, R. (Hrsg). Frankfurt/ M.: IKO Verlag für Interkulturelle Kommunikation, 213.

## CAPÍTULO 1

### Aproximación a la Cultura

Un paso ‘propedéutico’ lo constituye trazar una especie de *radiografía*, que nos indique someramente cuál ha sido el *itinerario general* que ha descrito el término cultura y por dónde van las *principales dificultades* para su tratamiento. Podemos citar al menos ocho, más adelante profundizaremos en algunas de ellas y, seguramente otras, nos saldrán al paso durante ésta investigación.

En nuestro *itinerario general*, si entramos en la historia del concepto de cultura podemos captar con seguridad su sentido translaticio, y situar tres de sus momentos fundamentales: el primero es su sentido originario, cuyas raíces se pueden deducir simplemente a partir de su principio etimológico latino; el segundo momento lo constituye el desplazamiento hacia su sentido figurativo o metafórico y finalmente, el tercer momento que puede identificarse por su transición del singular al plural. A éste último se le conoce como el sentido antropológico moderno. Pero también a la luz de las diversas tradiciones y épocas históricas es posible trazar el recorrido de su cambio semántico, nuevas adaptaciones y configuraciones, acentos y significados, en función de los intereses e inquietudes predominantes. Por eso afirmamos que ha crecido en amplitud y profundidad.

Puede ser ilustrativo resaltar que algunos de los desplazamientos de la noción de cultura en ocasiones se cruzan entre sí. Uno de estos podría representarse mediante un trazo con dirección vertical - de arriba hacia abajo - y se caracteriza por partir desde las facultades espirituales hasta tocar el suelo o *humus*, donde ‘nace’ toda cultura; otro de sus desplazamientos puede describir un trazo con dirección horizontal, así la noción de cultura se extiende a todos los pueblos y es aplicada al ámbito individual o colectivo. Ambos tipos de desplazamientos siguen hoy diversos derroteros, aunque en ocasiones convergen.

Además, cabe mencionar que las obras de carácter general, que gozan de cierto reconocimiento - diccionarios, enciclopedias especializadas, etc.-, en diferentes contextos culturales, tampoco asumen unívocamente un significado de la cultura, ni siquiera en el mismo momento histórico; a veces sustituyen la sustituyen por otra palabra que consideran equivalente, tal es el caso de “civilización”, con la cual se demarcan de otras tradiciones y, también, en algún momento por políticas de tipo lingüístico es omitida. Por si fuera poco un mismo autor a lo largo de su propio texto puede llegar a enfatizar distintos aspectos de esta noción; o bien utiliza indistintamente cultura y civilización; incluso, el sintagma “cultura ó civilización”, evitando así tener que recurrir a algún tipo de distinción.

Por último una visión general y actualizada acerca de los estudios sobre la cultura, nos pone de relieve principalmente tres líneas: la primera de los estudios empíricos de la cultura, que subrayarían la comparación entre las diversas teorías culturales en contraste con la realidad empírica; la segunda, referente a los estudios críticos de la cultura, cuya comparación sistemática de la realidad empírica tendría que ver con valores, palabras y programas de acción que buscan incidir, explicar y apuntar a una serie de transformaciones de la realidad. Y la tercera correspondería a los estudios constructivistas<sup>1</sup>, que se proponen en su comparación sistemática de teorías con respecto a valores, una labor de ajuste, que permita producir nuevas visiones de la realidad en las que dominen determinados valores.

Dadas las distintas alternativas que existen para emprender los estudios acerca de la temática cultural, marcada desde sus inicios por la fuerza que le imprimió el contexto europeo y, luego,

---

<sup>1</sup> Cf. SHORE, B. *Twice-Born, Once Conceived: Meaning Construction and Cultural Cognition*. American Anthropologist, v. 93: n. 1/ 03 (1991) 9-22. (En adelante citaremos esta revista con las siglas: A.A.).

el anglosajón, hemos optado por presentar inicialmente las principales dificultades que enfrenta todo estudio de este tipo:

a) La *amplitud* de acepciones acerca de la cultura.

Es interesante y llamativo una serie de intentos por caracterizar, interpretar y concretar el sentido del término cultura, a partir de posiciones teóricas diversas y ángulos muy variados, según las diversas disciplinas. Incluso hay momentos históricos en los que prevalece una concepción bastante homogénea del término y otros en los que coexisten concepciones distintas y aún contrapuestas.

Lo que por un lado permite establecer *tipificaciones* o *clasificaciones taxonómicas* culturales pero incluso atender al *proceso* de formación de una cultura determinada, mediante los estudios de índole morfológico-cultural. Contribuyendo así a enriquecer en todos los sentidos los llamados «paradigmas culturales». Aunque no siempre en todos ellos son explícitos sus puntos de focalización, ni son totalmente explicativas las diversas alternativas. Algunas de ellas pueden ser de índole descriptiva, substantiva, funcional, apuntando al fenómeno cultural; otras se refieren al proceso por el que adquirimos el conocimiento sobre la cultura, etc.

También podremos observar períodos de homogeneidad y, de ahí, relativa estabilidad en las concepciones sobre la cultura. Ya que algunos paradigmas de cultura, prevalecieron más tiempo que otros, en sus elementos fundamentales. Posteriormente asistimos a una especie de estallido de definiciones acerca de la cultura. Las estadísticas arrojan el dato, según F. W. Voget (1975), de que entre 1906 y 1916, sólo aparecen seis definiciones de cultura - curiosamente no fueron dadas por antropólogos. De 1920 a 1950 se calcula que el número crece en más de un centenar y medio, lo cual coincide con el período de fuerte reflexión crítica en torno al concepto de cultura y se abre la posibilidad de investigación desde relaciones muy diversas. Los grandes diccionarios reconocen entre 1929 y 1933 su sentido científico-antropológico, incluso el sentido que adquiere la palabra cultura en el vocabulario de la etnología. B. Malinowski, en 1931, afirmó: “Esta herencia social es el concepto clave de la antropología cultural... le llamamos por lo general cultura en la antropología moderna y las ciencias sociales”<sup>2</sup>.

La panorámica anterior refleja no sólo un crecimiento notorio de acepciones sobre la cultura y su curso evolutivo, a raíz de la aportación crucial que realizan las ciencias sociales, sino que también, nos lleva a reconocer de antemano cierta confusión conceptual. Algunos hablan significativamente del campo “*complejo y resbaladizo de las ciencias sociales*”<sup>3</sup>. Y esto ha llegado a topar con sus límites, como denotan estas expresiones: “El concepto de cultura (...) se ha convertido en un dilema”<sup>4</sup>, “Algunos críticos arguyen que el término de ‘cultura’ viene a ser una especie de inútil caja de Pandora”<sup>5</sup> y “La noción de cultura es difícil de delimitar- se ha dicho es- un líquido en un universo de sólidos”<sup>6</sup>.

Hoy la tendencia es precisar e intentar formular una noción de carácter científico sobre la cultura<sup>7</sup>, máxime cuando el número de definiciones es inmenso y ni siquiera los autores se po-

<sup>2</sup> MALINOWSKI, B. (1931). *Culture*. In: Social Science Encyclopaedia. London: Macmillan, v. IV, 631.

<sup>3</sup> ARRILLAGA, L. (1988). *Cultura, culturas, subcultura*. En: Terminología Científico-Social. Barcelona: Anthropos, 235. (En adelante citado: T.C.S.).

<sup>4</sup> MARTINEZ VEGA, U. (1976). *Cultura*. En: Diccionario de Filosofía Contemporánea. Salamanca: Sígueme, 104. (En adelante citado: D.F.C.).

<sup>5</sup> ROSSI, L. / O’ HIGGINS, E. (1981). *Teorías de la Cultura y Métodos Antropológicos*. Barcelona: Anagrama, 36.

<sup>6</sup> MAYOR ZARAGOZA, F. *Los desafíos del pluralismo cultural*. Tribuna, 10 /12 (1994) 27.

<sup>7</sup> WISSLER, C. *Psychological and Historical interpretation for culture*. Sciences (1916) 193-201; WEISS, C. (1973). *A Scientific Concept of Culture*, in: A.A., v. 75: n. 5 (1973) 1376-1413.

nen de acuerdo al retomar algunos de los estudios especializados; por ejemplo, al citar el de Kroeber y Kluckhohn<sup>8</sup> unos mencionan que presenta quinientas definiciones, otros <más> de quinientas; un centenar, ciento sesenta y trescientas<sup>9</sup>. De cualquier forma es una constante el número elevado de definiciones.

Si nos adentramos un poco en el problema de delimitación del término *cultura*, ésta multiplicidad de definiciones afecta evidentemente a la explicación de su propia génesis, así como al análisis de sus elementos o componentes fundamentales, a las relaciones que guardan entre sí, a sus funciones y formas, a su simbología y significado, interacción y tensiones con aspectos tales como la naturaleza, la historia, la personalidad, la sociedad, etc. Pensemos además, que en el momento de entrar en contacto con otra u otras culturas, se genera un grado mayor de dificultad para un análisis en función de la complejidad, que por decirlo de algún modo “se multiplica”.

Desde un nivel formal - acerca de las diversas conceptualizaciones y definiciones formuladas sobre la cultura -, según el estudio crítico de Kroeber<sup>10</sup>, podemos encontramos hasta con siete grupos de definiciones. Dicha clasificación considera definiciones de tipo descriptivas, históricas, normativas, psicológicas, estructurales, genéticas y un grupo de definiciones inconclusas - cada una con sus correspondientes subgrupos; y éstas han sido propuestas por antropólogos, sociólogos, psicólogos, psiquiatras, químicos, biólogos, economistas, geógrafos, politólogos y filósofos. Esto nos puede dar una idea de por donde ha girado la temática cultural.

Una sistematización de estas características reviste serias dificultades. Algunas de ellas serían: el número tan extenso de categorías y su artificialidad, que impiden construir una clasificación consistente; esto mismo hace que a veces las asignaciones sean arbitrarias, y se haya intentado acentuar más el contenido total de las definiciones - que un punto en concreto - aunque a veces el concepto en sí mismo proporcionaba ya la clave-; también se constata que muchas de sus definiciones son incomparables entre sí, ya que proceden de fuentes muy variadas: libros, revistas especializadas, algunas monografías, ensayos populares y producciones literarias; y una gran variación sin algún criterio básico del enfoque - general o específico- de las definiciones; sin embargo, el interés principal fue ilustrar el desarrollo del concepto y sacar a la luz sus convergencias y divergencias, y no tanto formular una clasificación totalmente abarcadora y específica. De ahí, que no se planteara la necesidad de partir de una perspectiva lógica o metafísica. Además, hay que destacar la consideración de que el *proceso* orientado hacia la construcción de una «definición de carácter científico sobre la cultura», suele ser más lento y menos racional, que el de una cultura generalizada. En general, ese estudio sirvió para realizar una revisión de las principales afirmaciones acerca de la naturaleza de la cultura, componentes, propiedades distintivas, así como las relaciones entre cultura y psicología, cultura y lenguaje, etc. Pero también sería interesante detectar los aspectos que aportan unas definiciones con respecto a otras.

---

<sup>8</sup> KROEBER, A. L. / KLUCKHOHN, C. (1952). *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. In: Harvard University Peabody Museum of American Archeology and Ethnology Papers, v. 47, 1, Bámbridge, Mass. The Museum, 223.

<sup>9</sup> Respectivamente cf. ALBAR GONZÁLEZ, D. G. (1988). *Cultura*. En: T.C.S.: 234; AGUIRRE, A. (1988). *Cultura*. En: Diccionario Temático de Antropología. Barcelona: PPU, 208. (En adelante citado: D.T.A.); SINGER, M. (1974). *Cultura*. En: Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales, v. III, Madrid: Aguilar, 299. (En adelante citado: E.I.C.S.); CALVO BUEZAS, T. (1988). *Cultura*. En: T.C.S.: 234.

<sup>10</sup> KROEBER, A. L. / KLUCKHOHN, C. 1952: 40-42, 180-190; además podríamos remitirnos a: FEBVRE, L. et. al., (1930). *Civilisation, le mot et l'idée. Discussions*, París: La Renaissance du livre, 144; BENETON, P. (1975). *Histoire de mots culture et civilisation*. París: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 165.

b) Los diversos *puntos críticos* o polaridades de la cultura.

Algunas polaridades típicas son las de: cultura-civilización, naturaleza-cultura, historia-cultura, sociedad-cultura, cultura-ideología, cultura-religión, cultura-formación, cultura popular-cultura erudita, cultura-objetivación, cultura objetiva-cultura subjetiva, cultura-espíritu, endoculturación-inculturación, monoculturalismo-pluriculturalismo, evolución cultural-evolución biológica, cultura local-cultura global.

Un paso más adelante, es poder considerar desde su trayectoria histórica y la polémica *unidad* sobre la que se han configurado las mismas perspectivas antropológicas tan heterogéneas, sin embargo, en el fondo desarrolladas de forma entrelazada. Y no sólo eso, muchos de los discursos actuales conducen a la disyuntiva ¿etnología ó filosofía?<sup>11</sup>. Aunque también veremos más adelante que ha cristalizado la noción de una «etnofilosofía».

Finalmente, cabe mencionar las paradojas que suscita la cultura, según M. J. Herskovits<sup>12</sup>:

- a) *La cultura es universal en la experiencia del hombre; sin embargo, cada manifestación local o regional de aquélla es única.*
- b) *La cultura es estable, y no obstante, la cultura es dinámica también, y manifiesta continuo y constante cambio.*
- c) *La cultura llena y determina ampliamente el curso de nuestras vidas, y, sin embargo, raramente se entremezcla en el pensamiento consciente.*

c) La diversidad de disciplinas especializadas en la temática de la cultura.

Podemos verificar históricamente cómo el desarrollo de la cultura se extiende a la creación de nuevas disciplinas científicas autónomas. Entre ellas cabe mencionar: la antropología, la sociología, la psicología, etc., las mismas que surgen de diversas tradiciones, momentos históricos distintos, con su propia perspectiva, cuerpo de conocimientos y metodología. Pero con el tiempo se han especializado en alguna área de la experiencia cultural. Esto hace que, en ocasiones, sus estudios, reflejen poco o ningún consenso en torno a cuestiones fundamentales, exigiendo, no obstante, complementariedad. Si tuviéramos que elaborar un *continuum* alrededor de sus afirmaciones sería fácil ver que van desde lo complementario hasta lo paradójico y casi lo contradictorio. Aún más, surgen numerosos problemas en torno a sus puntos de contacto e intersección, que ya no pueden ser resueltos exclusivamente por ninguna de ellas aisladamente. Lo cual exige realizar encuentros de colaboración y desarrollo. Significa también que no hay fronteras nítidas, ni mutuamente exclusivas. Puede citarse al respecto el debate entre la sociología y antropología cultural para hacerse con el control de la cultura; hasta tal punto que *“la biografía del concepto de cultura está simbólicamente unido a la génesis y desarrollo de la ciencia Antropológica”*<sup>13</sup>.

La mencionada problemática se experimentó de distinta manera en varios países, aunque su grado de agudización es el mismo. En un intento de mediación, se afirmó que la cultura pertenece a un

<sup>11</sup> Cf. BUENO, G. (1987). *Etnología y utopía*. Madrid: ediciones Juncar, 136. Subyace al planteamiento de éste autor el interrogante sobre la posible intención de la etnología de convertirse en un rival utópico de la filosofía. Dado que la antropología desde sus orígenes parecía destinada a llenar un vacío y así, a reemplazar la filosofía; al igual que la sociología con respecto a las instituciones de enseñanza francesa. Para un desarrollo más amplio ver los caps. 1-4.

<sup>12</sup> HERSKOVITS M., J. (1969<sup>3</sup>). *El hombre y sus obras*. México: FCE, 30.

<sup>13</sup> CALVO BUEZAS, T. (1988) T.C.S.: 234; y también cf. ALVAR GONZÁLEZ, D.G. (1988). T.C.S.: 234-235. En esa línea P. Rossi ha sostenido que el concepto de cultura sirvió para la emancipación de una ciencia nueva: la antropología, y una vez que ésta alcanzó su madurez, el concepto entró en crisis, cf. MAMO, D. (1986). *Cultura*. En: Diccionario Sociológico. DEMARCHI, F. (dir.). Madrid: Paulinas, 450-457. (En adelante citado: D.S.).

dominio especializado, que integra el equipamiento intelectual de un grupo de ciencias. Sin embargo, es evidente que la antropología ha perdido su monopolio sobre la cultura. Asimismo el desafío de lograr una concepción científica de la cultura, en el ámbito interdisciplinar permanece abierto.

d) *Las diversas manifestaciones de la cultura.*

Una primera aproximación a la cultura fue dada por historiadores, viajeros, misioneros, quienes la captaron y registraron como *estilos o formas de vida* diferentes<sup>14</sup>.

Algunas de sus manifestaciones las podemos identificar directamente - cultura manifiesta -; los críticos y especialistas colaboran a formar una visión y comprensión de la misma. Pero a veces los cánones son bastante rígidos en su función discriminadora, y permanecen ciegos a muchos de sus aspectos. En consecuencia hay una abierta divergencia con respecto a lo que puede o no ser considerado como una «manifestación cultural» de la vida de un grupo humano; incluso, en las categorías y sistematización de los llamados objetos culturales, y esto es mucho más acentuado en el ámbito referente a las «culturas encubiertas» - o aspectos no directamente observables de la cultura de un grupo, i.e., los valores, creencias, sueños, temores -.

e) *Por ser nosotros sujetos y/o productores de la cultura.*

Aquí también existen diversos niveles de tratamiento, relacionados con la manera particular de percibir, categorizar, conceptualizar y resolver los problemas, a un nivel individual o grupal. Cada uno de ellos desencadena procesos distintos, una manera de idear y situarse en la realidad. Los estudios cognitivos ilustran cómo se constituye el sujeto de cultura<sup>15</sup>. Somos por un lado *sujetos pasivos* de cultura, al igual que *agentes* culturales.

Podrían mencionarse varias etapas respecto a esa evolución, por ejemplo la preindustrial, el industrialismo y la correspondiente a la cultura masiva, que configuraron y establecieron el régimen político y económico de la llamada industria cultural<sup>16</sup> - o para algunos “cultura asignada”-. Todo el ciclo de producción, distribución y consumo masivo cultural y el significado que tiene para nuestras sociedades, esbozado hace algunos años por la Teoría Crítica. Lo cual adquiere una mayor magnitud a la luz de la llamada globalización económica y su correlativa mundialización de las ideas o si se quiere, *pensamiento único*<sup>17</sup>. Para terminar planteándose como «comunicación global»<sup>18</sup>. Sólo para

<sup>14</sup> Entre los precursores de la antropología por sus conocimientos de nuevas culturas, se encuentran: Alvar Núñez Cabeza de Vaca (1572), Bernal Díaz del Castillo -fines del XVI-; se observa mayor rigor en la metodología de recopilación de datos en: Bernardino Sahagún (1560) y Alonso Zorita (1570) y destaca José Acosta (1590) por sus agudas percepciones acerca de las diferencias culturales, aunque ninguno de ellos articula en sentido propio una teoría de las relaciones sociales y culturales.

<sup>15</sup> BUXÓ REY, MA. DE J. (1984). *Cultura en el ámbito de la cognición*. En: AA. VV. (1984). *Sobre el concepto de cultura*. Textos de Antropología. Barcelona: edit. Mirte, 31-60.

<sup>16</sup> Para profundizar en la época preindustrial, el industrialismo cultural, el poder y la producción cultural cf. HALL, J. R. / NEITZ, M. J. (1993). *Culture. Sociological Perspectives*. New Jersey: Prentice-Hall Inc. 65-190. Con relación a los puntos críticos de los estudios culturales contemporáneos según los enfoques analíticos y substantivos, cf. ALEXANDER, J. C. / SEIDMAN, S. (eds.). (1994). *Culture and Society. Contemporary Debates*. New York: Cambridge University Press, 355; MATTELART, A. (1995). *Exception ou spécificité culturelle: Les enjeux du G.A.T.T.* En: Universalia. Enciclopedia Universalis. París: Enciclopedia Universalis France, 138-143. (En adelante citado: E.U.P.).

<sup>17</sup> Cf. CHOMSKY, N. (1996). *El nuevo orden mundial (y el viejo)*. Barcelona: Crítica, 386. CHOMSKY, N. / RAMONET, I. (1996). *Cómo nos venden la moto*. Barcelona: Icaria, 102; GINER S. / SCARTEZZINI, R. (eds.) (1996). *Universalidad y diferencia*. Madrid: Alianza Universidad, 209; MORIN, E. / KERN, B. A. (1993). *Tierra-Patria*. Barcelona: Kairós, 221. MATTELART, A. *Minimalismo ideológico*. El Mundo Diplomático, n. 4/02 (1996) 2.

<sup>18</sup> Cf. SABANES PLOU, D. (1996). *Global Communication. Is there a Place for Human Dignity*. Geneva: WCC Publications, 74.

reflejar algunos de los tópicos relevantes en la actualidad vinculados con el orden cultural y que plantean una serie de interrogantes, como podrían ser los relativos a las “fronteras” del hecho cultural, los problemas de comunicación cultural, la situación de los agentes y creadores culturales, las formas y los contenidos expresados, etc.

f) Por la *interacción* entre <cultura-poder-cambio social>.

La cultura como tal ha estado sujeta a ciertas condiciones de evolución, en perpetuo dinamismo y ha influido en las transformaciones económicas, sociales y políticas. Pensemos por ejemplo en el *imperialismo* de las *culturas eruditas* de 1815-1914<sup>19</sup>. Es el tipo de cultura que se impone con carácter “nacional”, creada y sostenida por un sistema de gobierno. Así como algunos discursos “científicos” concebidos y contruidos con el afán de legitimar, controlar y reforzar un tipo de poder. Así nació en un primer momento la antropología con la tentativa de “reducción cultural” y mantuvo la idea de que las diferencias culturales eran un *atraso* en el proceso de civilización o representaban a culturas *fallidas*. En esa línea también es útil confrontar la etnología en sus inicios y, más adelante, el desarrollo de la geografía política alemana vinculada a otras ciencias y su aplicación estratégica en la Segunda Guerra Mundial como muestra de tal manipulación<sup>20</sup>.

A mediados del XIX, el enfoque de Marx y Engels planteó una crítica materialista aguda - con carácter emancipatorio - hacia el idealismo burgués y su concepción de mundo y cultura. La «teoría de la ideología» ha tenido diversos desarrollos a lo largo del siglo XX: Lenin, Lukacs, Korsh, Althusser. La Escuela de Frankfurt (Adorno, Marcuse, Horkheimer, Benjamin, Habermas) formulará una crítica de la racionalidad instrumental y la deshumanización. Destacan también la concepción de A. Gramsci sobre una *filosofía de la praxis*, las filosofías de la liberación, varias líneas del pensamiento feminista, el estructuralismo, entre otros, que hacen patente el tipo de presupuestos culturales, ideológicos con los que se ha manejado la ciencia.

Sin olvidar que, la expansión de un “pensar en clave de culturas” también puede levantar otro tipo de ídolos. De ahí la necesidad de un ejercicio y una actitud continua desmitificación<sup>21</sup>. Ya la posmodernidad nos habla de la «caída del mito de la cultura» entendida como proyecto de carácter universal o metarelato<sup>22</sup>.

g) Los *paradigmas complejos* referentes a la dinámica cultural.

Representan diversas formas de plantear la *interacción* cultural de grupos pertenecientes a distintas culturas, que puede extenderse o a una o varias sociedades. Y aquí podemos citar fundamentalmente tres paradigmas: la interculturalidad, la transculturalidad y la multiculturalidad. Cada uno describe la «dinámica cultural» considerando los algunos modelos de sociedad, su localización geográfica, la memoria histórica, los distintos grupos de población, en correlación con los principios de identidad y pertenencia, los marcos políticos, jurídicos, económicos, sociales, la dinámica de representación ideológica psico-social, etc.

<sup>19</sup> Cf. GERBOR, P. (1982). *Europa cultural y religiosa de 1815 a nuestros días*, Barcelona: Labor, 3-97.

<sup>20</sup> Cf. OLAGÜE, I. *La geopolítica contemporánea y el cuadro geográfico*. Revista Diógenes: n. 27/ 09 (1959) 29-48. Para el nacimiento de las ideas elementales en torno a la etnología; AGUIRRE, A. (1988). *Etnología*. En: D.T.A.: 337-342.

<sup>21</sup> Cf. ANDERLE, O. *La subversión de la historia*. Diógenes: n. 9 / 03 (1955) 55-68. Apunta que en las ciencias del espíritu se ha dado un cambio, que describe: *un tránsito del modo de estudio atomístico-sintético al total analítico, de un punto de vista tolemaico-egocéntrico a otro copernicano-relativista y de un 'pensar en naciones' a un 'pensar en culturas' (p.55); PASCHOAL RANGEL, PE. Exercício de Desmitificação. Atualização Belo Horizonte n. 260 / mar.-abr. (1996) 111-128.*

<sup>22</sup> Cf. BUENO, G. (1996). *El mito de la cultura*. Barcelona: Prensa ibérica, 208-214 ( «Carácter mítico del proyecto de una «cultura universal»).

Sin embargo, al integrar bajo estas perspectivas la *diversidad cultural*, en algún momento parece ser tratada en término de límites o fronteras; incluso se diluye, porque no acaba de ser asumida, ni comprendida en todo su significado y consecuencias. En consecuencia el planteamiento a veces resulta ser de carácter negativo y formalista. Pero también es posible entender la dinámica cultural al interior de un mismo grupo cultural, es decir, la *intraculturalidad*.

h) Los *acontecimientos históricos* que impulsan nuevas investigaciones.

Estos acontecimientos cuya magnitud e impacto varían, admiten múltiples interpretaciones, sin embargo, apuntan en mayor o menor grado a resaltar la consideración sobre el contexto *cultural* como marco en que se desenvuelve la experiencia humana y obligan a repensarlo. A este respecto la propuesta ética tiene que ofrecer un marco posible de reflexión sobre tales acontecimientos, sin negar la importancia de su vertiente política. Cito sólo algunos que resultan significativos, durante un lapso únicamente de cinco años, con el fin de percibirnos de su importancia.

### *Cronología*

- (1990) A partir de este año el derrumbe del sistema comunista provocando la desaparición de cuatro estados europeos.  
- Se disuelve el primero la República Democrática Alemana, dando lugar a la reunificación de Alemania.
- (1991) El segundo estado europeo que se disuelve es la Unión Soviética. Y entre ese mismo año y el siguiente se separan de la federación yugoslava las repúblicas de Eslovenia, Croacia, Macedonia y Bosnia - Herzegovina<sup>23</sup>.
- (1992) Se celebró el V Centenario del Descubrimiento de América: "*suscitó la reflexión de infinidad de autores sobre la realidad de los pueblos, su cultura, su geografía, la pedagogía misionera, etc.*"<sup>24</sup>.  
- II Congreso de Pastoral Indígena, México.
- (1993) Se celebró el Parlamento de las Religiones del Mundo, Chicago. Acompañado del intento por proyectar una Ética Mundial<sup>25</sup>.  
- Checoslovaquia se divide, constituye el cuarto estado europeo.
- (1994) El levantamiento de Chiapas. La tragedia de Ruanda, que causa más de un millón de muertos. Haití, Bosnia<sup>26</sup>.
- (1995) Declaración del año internacional de la tolerancia por parte de la ONU, la UNESCO y el Consejo de Europa. Lo cual refleja, según demuestra la historia por un lado el alza de la cotización actual de la libertad en contraste con la cultura de la violencia e intolerancia.

<sup>23</sup> Cf. DIMITRIJEVIC, V. *Tragedy or Melodrama. Ethnic Conflict in Yugoslavia in the International Context*. Études / sept.-déc. (1994) 7-22; CHICLET, C. (1994). *L'implosion Yougoslave*. En: E.U.P.: 162-168. El País, *El mundo actual*, Suplemento, 31-XII-95, 84. Destaca Yugoslavia por ser uno de los focos de mayor inestabilidad y de los peores conflictos étnicos —aunque hay otros focos, desde hace tiempo, que no reciben la menor atención por parte de los medios de comunicación.

<sup>24</sup> Cf. FASSIN, D. *Le cinquième centenaire et le problème indien*. *Espirit*: n. 12/ 12 (1992) 16-29. GAVALDÀ, J. V. *El 92 en el mando a distancia*. Centro de Semiótica y teoría de espectáculo. Univ. València & Asociación Vasca de Semiótica. Eutopía 2ª época, v.17: (1993) 1-26.

<sup>25</sup> Cf. KÜNG, H./ KUSCHEL, K. (1993). *Hacia una ética mundial. Declaración del Parlamento de las Religiones del Mundo*. Madrid: Trotta, 95; KÜNG, H. (1991). *Proyecto de una ética mundial*, Madrid: Trotta, 176. GÓMEZ CAFFARENA, J. *Introducción. Manifiesto del Parlamento Mundial de las Religiones*. *Isegoría*: n. 10/ 10 (1994). 5-6. KNITTER P., F. *Una ética mundial: necesidad y dificultad*. *Theologica Xaveriana* 46: n. 118/ abr.-jun (1996) 141-154; DE OLIVEIRA C., J. P. (1986). *La dimension mondiale dell'etica*. (Atti. dell' XI Congreso Nazionale dei Teologi Moralisti. Roma, 2-3 aprile 1985), Bologna: Centro Editoriale Dehoniano, 87.

<sup>26</sup> OLABARRIETA, B. *La última gran revolución del siglo*. *Revista Ya*. 3 / 12 (1995) II-III. *Guerra de baja intensidad en el sur de México*. Bol. Apuntes Sur Norte, 15 / 11 (1996) 1-4; STAVENHANGEN R. (1996). *Derechos indígenas y derechos culturales*, en: *Lo propio y lo ajeno. Interculturalidad y Sociedad Multicultural*. KLESSING-REMPEL, U. (comp.)/KNOOP, A. (coord.). México: Plaza y Valdés, 71-96 (En adelante citado L.P.A.); RUDEL, C. *Chiapas: la voix des Indiens*. *Études*: 04 (1996) 437-448.



Los documentos elaborados durante estos últimos años por las distintas Conferencias Internacionales, la mayoría de las Constituciones y otro tipo de documentos incluyen ya un apartado referente a la *dimensión de la cultura* vinculada a los aspectos económicos, políticos, sociales, etc.<sup>27</sup>. Esto puede interpretarse como una mayor conciencia cultural a un nivel mundial, y uno de los rasgos característicos de nuestro tiempo. Lo cual ha originado la apertura de nuevos espacios de investigación. En el ámbito específicamente filosófico se promueve la reflexión situada en los contextos<sup>28</sup>. Nadie duda que, a partir del proceso desencadenado en el siglo XIX, hemos vivido una lenta y compleja pérdida de vigencia de los tres axiomas de la antropología: la unidad psíquica de la humanidad, la unidad de la historia humana y, finalmente, la unidad de la cultura. Pero también ese proceso no deja de plantear toda una serie de interrogantes a un nivel teórico epistemológico, por ejemplo, sólo si pensamos en pautas de sociología de la cultura, los objetos culturales - símbolos, formas de entender y valorar, relaciones- apenas se captan adecuadamente al sacarlos de su contexto. Al nivel práctico, en distintos ámbitos - político, económico, social, pedagógico, psicológico, etc.-, con un trasfondo cargado evidentemente de repercusiones éticas. Parece que una determinada forma de concebir la universalidad de repente nos “estalla entre las manos”. Sin duda alguna, muchos de los conflictos entre las naciones, tienen que ver con el despertar de la *conciencia cultural* y se ponen en juego muchos aspectos relacionados con el principio de identidad-diversidad humana<sup>29</sup>. Emerge así una ‘tensión esencial’ aún no resuelta, conlleva emprender un trayecto, en el que medie un proyecto de dialógico y de carácter ético-político con opciones muy concretas.

## 1. UNA CONCEPCIÓN «FUERTE» DE LA CULTURA.

Esta perspectiva nos enfrenta a un panorama abierto y en continua reelaboración. Para que pudiera ser lo más consistente posible, tendría que abarcar, de un lado el vasto campo de paradigmas o modelos de cultura en todos sus variantes; y del otro, la formulación del proceso de comprensión de la cultura – a partir de un marco descriptivo e interdependiente - que está aún por ser construido.

G. Bueno menciona que se trataría primero de *describir e interpretar* una serie de datos recopilados y, segundo, de una observación *reflexiva*, cuyo objetivo sería apuntar hacia las observaciones del observador, sus esquemas cognitivos, etc. Ese doble movimiento nos podría ayudar a captar globalmente: el *punto de vista* desde donde está siendo considerada la cultura – sin olvidar las dificultades ya explicitadas para nuestra aproximación hacia ella- y también a saber cómo esta construido ese sistema cultural, cuáles son sus observaciones referentes a la cultura y sus cambios. Así apuntamos simultáneamente hacia una doble dirección: una *ontología* de la cultura y su *ontogénesis*<sup>30</sup>. No obstante, creemos que esto cubre únicamente ciertas expectativas intelectuales, de

<sup>27</sup> Cf. *Conferencia Mundial de Derechos Humanos*. Declaración y Programa de acción de Viena. Junio 1993. Naciones Unidas, Nueva York, 1995. Especialmente arts. 19-24, 25-25. Para una referencia y revisión de los “*protocolos facultativos del Pacto internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales*”: arts. 67-70, 75 y 77; NAVARRO-VALLS, R. *La lucha por los derechos humanos*. ABC, Tribuna Abierta, 28/ 04 (1998) 30; FERNÁNDEZ D. *Los Derechos Humanos en México*. Razón y Fe: t. 223 (1996) 49-63.

<sup>28</sup> RAINER HAMEL, E. (1996). *Conflicto entre lenguas, discursos y culturas en el México indígena: ¿La apropiación de lo ajeno y la enajenación de lo propio?*, en: L.P.A., 149-192; DÍAZ POLANCO, H. *Pueblos indios y autonomía en México*. Rev. ‘jaguar-venado’ guatemalteca de cultura y política, año 1/ 01 (1994) 27-32; BERDICHEWSKY, B. (1990). *Indigenismo-Indianidad*. Bol. de Filosofía: n. 9 / (1997-1998) 210-218; FAVRE, H. L’ *Indigénisme*. En: E.U.P., 123-129.

<sup>29</sup> Huntington vaticinó que las guerras del año 2000 se combatirán a golpe de modelos culturales, ideas y estilos de vida, cf. LENGUICHE, M. *Las venganzas de la historia*. El País, Revista del año 1994, 31 /12 (1994) 50.

<sup>30</sup> Cf. BUENO, G. 1996: 1-45; HESSELGRAVE, D. J. (1991). *The importance of how we know what we know*, in: *Communicating Christ Cross-Culturally*. Michigan: Zondervan Publishing House, 289-295.

carácter formal y, en la práctica, ambos planteamientos parecen íntimamente entrelazados; lo que hace muy difícil una labor de demarcación.

Es tarea nuestra mantener que únicamente la experiencia de *comunicación y tránsito* por las distintas culturas puede hacernos captar realmente su mentalidad profunda y, paralelamente, la *multidimensionalidad* de la cultura, desde aspectos hasta ahora inimaginables. Tal vez esto nos lleve a replantear todo nuestro esquema cognoscitivo e incluso vital. Y seguramente si esta experiencia es tomada realmente en serio, podrá destapar más interrogantes de los que por ahora somos capaces de responder.

La labor, por tanto, es vasta y de gran alcance, posiblemente requiera múltiples y continuadas aproximaciones desde diversas perspectivas y experiencias, para intentar formularla teóricamente, a las que no podremos acceder en sentido pleno y mucho menos agotar. De ahí que, el objetivo de esta sección, sea ir proporcionando elementos que nos permitan formarnos una idea gradual sobre el *fenómeno* de la cultura, según aspectos que consideramos fundamentales en orden a lograr construir una visión lo más consistente posible - entre sus elementos - y poder así comprender cómo y cuáles de ellos se han proyectado, al construir la historia o biografía del este concepto, empezando a sentar las bases para poder elaborar un balance actual. Si bien, asumimos de antemano la condición de limitación, no obstante, se buscará dejar apuntados al menos algunos de sus vacíos o *silencios* e intuiciones más significativas, de forma que puedan quedar ciertas sugerencias y orientaciones para líneas posteriores de investigación complementaria. A continuación presento el planteamiento sumario de los paradigmas que integran la concepción «fuerte» de la cultura, en los que enseguida profundizaremos:

- Paradigma configuracional: describe los elementos básicos integradores de toda cultura. La interconexión y la configuración sobre la que se enraíza.
- Paradigma lingüístico fundante: presenta los principios etimológico y semántico de la noción de cultura, para poder asomarnos hacia algunas de sus modificaciones más significativas - giros -.
- Paradigma lingüístico contextual: permite rastrear las significaciones más significativas en algunos contextos lingüísticos - francés, alemán, inglés, castellano- sus luchas y políticas de predominio.
- Paradigma cultural de la modernidad: pone de relieve las versiones más destacadas del discurso de la modernidad para desvelar sus presupuestos ideológicos y detectar su uso partidista, político, religioso, nacionalista y étnico.
- La emergencia de <nuevos paradigmas culturales> que sitúa el discurso actual sobre la cultura desde el *cruce* o trasvase de categorías.

## 2. PARADIGMA «CONFIGURACIONAL».

Este paradigma nos permite acceder a conocer los elementos básicos configuradores de toda cultura – perfiles -. Estos se concretan según los distintos grupos humanos, países o naciones, continentes enteros y por supuesto, a lo largo de distintos períodos temporales. Y nos permiten hablar de *cultura*, en el sentido de unidad abarcadora: el espacio, el tiempo, la identidad y diferencia, las fronteras<sup>31</sup>. Cada cultura los ordena, configura y concreta de manera particular. A esto lo designaremos con el nombre de «modelos». Para realizar alguna consideración *compa-*

---

<sup>31</sup> En adelante, sólo por razones de claridad metodológica, nos referimos a *la* cultura en singular no por identificarla con ninguna en particular, ni omitir el *hecho* de la pluralidad de las culturas. Para una exposición más amplia de estos *configuradores universales*, inscrita en el marco histórico del desarrollo de la sociedad europea, cf. NIETO CÁNOVAS, C. 1997: 269.

rativa acerca de estos elementos, y sus relaciones dinámicas e interconexiones con aspectos específicos, se requiere la creación de «sub-modelos» de acceso, que más adelante retomaremos.

## 2.1. EL ESPACIO DE LA CULTURA.

Partimos, por un lado, de las necesidades humanas - vitales y sociales - como fundamento de la acción individual y social, que dispone de mecanismos tales como la localización, la movilidad, la jerarquización y la funcionalización para enfrentar y lograr una adecuada manipulación y explotación de un medio heterogéneo. Y junto a estos aquellos aspectos del mismo espacio geográfico - considerado en su globalidad - que aparecen como *condicionantes* de esa acción. Pero a su vez, han de ser leídos como la *condición de posibilidad* para el asentamiento provisional o definitivo de distintos grupos humanos; sin olvidar que dichos grupos también han «decidido racionalmente» en función de determinados objetivos - que les permitirían la óptima combinación de factores -, según su variada y desigual distribución espacial. Nacen así, y se forjan las relaciones humanas y colectivas, entre migraciones continuas - pacíficas o violentas -, consolidándose culturas diversas, distantes y dispersas. Durante el período del nomadismo y el sedentarismo el espacio estuvo fuertemente identificado con la Naturaleza.

Una mirada aunque sea superficial nos permite inferir que el espacio ha jugado desde siempre un papel primordial, en la acción y transformación humana, aún más, nunca ha sido indistinto o neutro. En la actualidad se hace evidente la necesidad de repensarlo, pues asistimos a una concepción de espacio *construido* culturalmente y altamente *politizado*. Sin descontar que los medios y técnicas de comunicación y transporte han tenido un enorme influjo en la remodelación espacial dentro del territorio, y en su relación con otros territorios.

La aportación de la antropología, arqueología, sociología, así como de la geografía política, es significativa y esclarecedora; nos interesa particularmente resaltar ésta última, con el fin de comprender la dinámica social, acerca de las relaciones de poder «asimétricas» y ya constituidas - Estado, Bloques, Imperios, Partidos - para estructurar el espacio desde sus ordenadores políticos como son «amigo/ enemigo, imperio/ nación, centro/ periferia, capitalismo/ socialismo, civilización/ barbarie». Su objetivo es posibilitar su control y gestión, aprovechamiento y movilización para acceder a los recursos fijos, recursos de capital, innovación técnica, etc., una racionalidad técnica - medios/ fines - y estratégica - el juego y la guerra - donde el sujeto no tiene cabida<sup>32</sup>. Pero quizá olvidemos que no es la única perspectiva que hay, ni es suficiente y posee en contrapartida varios aspectos criticables.

Paralelamente se levanta la perspectiva de la *geocultura*. El tópico básico, es la estructuración del espacio geográfico en intersección con lo cultural. Ésta acentúa que ese espacio desde siempre se encuentra *recubierto* del pensamiento del grupo, y a su vez, condicionado por el lugar. Hablamos entonces de «unidad geocultural». En consecuencia, la cultura tiene que ver con la *significación de la existencia del grupo*, y todo pensamiento nace enclavado en un determinado ámbito geocultural. To-

<sup>32</sup> Cf. RODMANN, M. C. *Empowering Place: Multilocality and Multivocality*. A.A., v. 94: n. 4/ sept. (1992) 640-652. Aquí se concluye que tanto la «multilocalidad» como la «multivocidad» pueden operar como un 'apoderamiento' conceptual del lugar y fomentar la comprensión de la construcción del complejo social de significado espacial. Para profundizar en la temática de la geopolítica, su fundamentación, concreción espacio-temporal, conflictividad, su influencia en la configuración del Estado, el papel de las fronteras, la asimetría y el control de las relaciones de intercambio, la manipulación ideológica del territorio y la historia. Pero también en sus mecanismos de transformación, y los fenómenos como la dependencia, el colonialismo y la descolonización. Cf. SÁNCHEZ J., E. (1992). *Geografía política*. Madrid: Síntesis, 224; MÉNDEZ, R. / MOLINERO, F. (1992). *Geografía y Estado. Introducción a la geografía política*. Madrid: Cincel, 187-117. Destaca que la selección y promoción de algunos campos específicos de investigación suele estar en función de los intereses y economía de los países dominantes. Así, podemos observar que existen problemáticas mucho más acuciantes pero no son tratadas, ni se les dedica el menor esfuerzo.

do grupo humano es «sujeto de cultura». No hay, por tanto, un saber universal, verdad absoluta, y la única universalidad posible es precisamente que todo pensamiento tiene su *geocultura* - un *desde dónde* -. En un contexto así, nos encontramos con sujetos en constitución continua - nunca acabados-protagonistas y *gestores* culturales, que deciden desde un núcleo geocultural y existencial, sobre una orientación de la acción en términos éticos. Pueden hacer del mundo distintos paisajes o *campos escriturales* y, no exclusivamente, campos de batalla. El pensador, es un *intelectual orgánico* de esa comunidad, y la propia ciencia no es autónoma, sino un tipo de *gestión cultural*<sup>33</sup>.

La diferencia fundamental entre ambas perspectivas - geopolítica y geocultura -, radica en que mientras la primera, parte de individuos aislados, cosificados y de la *fuerza del poder* para intentar consolidar una *comunidad externa*, que tiende por lo general a mantener las características de lo contractual; la segunda, en cambio, parte del diálogo como único medio para construir una *con-vivencia a través de* los distintos *logos*. Además, busca consolidar una relación *interhumana* vista desde el interior de una *comunidad - interna-* situada al margen de la conciencia - comprendida como *a priori* que parte de la inconsciencia social - y así pretende crear realmente la coherencia del grupo. En suma, una acentúa <la geografía y la *fuerza política*> y la otra <la geografía-el contexto cultural distinto y el imperativo del diálogo>.

Finalmente, se puede afirmar que la expresión el *espacio de la cultura*, se refiere a las primeras configuraciones de ciudades o núcleos urbanos. Estos se dieron cuando los grupos humanos comienzan a asentarse y estabilizarse - el paso del nomadismo al sedentarismo - según su funcionalidad geográfica y estratégica, estructura topográfica y la idea de orden - cultura del espacio -, el cultivo de plantas y la cría de ganado, el desarrollo del comercio y transporte. Con el tiempo algunas de esas ciudades se convirtieron en Imperios «ciudades-Estado». Esto supuso su evolución y creciente complejidad a todos los niveles - económico, político, social, etc.- y se constituyeron en un verdadero *foco creador y transformador* de la cultura.

El hombre civilizado, será pues desde los inicios, el hombre educado en la «*civitas*», que hace posible la civilización (o cultura)<sup>34</sup>. La civilización representa “*la encrucijada y depósito, cruce de ideas, almacén de medios, donde la tendencia primitiva y salvaje del hombre se doma y se aprende cortesía, refinamiento y diálogo*”<sup>35</sup>. Hace posible la libertad, invención, convivencia, especulación, utilidad técnica, desarrollo de una ideología. En fin, una *dinámica de transformación* en sentido amplio, por la cual los pueblos producen por sí mismos y toman elementos de otros, absorben, asimilan, alternan, liman, rechazan y/o adaptan valores, símbolos, signos, ideas, ideales colectivos, individuales. En este sentido, la cultura se forja por la *necesaria* trascendencia de los propios límites, pero también en la competencia con otras ciudades, configurándose así las *fronteras* entre culturas y civilizaciones.

<sup>33</sup> Cf. LANGON, M. *Geocultura*. Boletín de Filosofía: n. 9 (1997-98) 116-127. Para un desarrollo más detallado sobre esa temática, cf. KUSCH, R. (1976). *La geocultura del hombre americano*. Bs. As.: edit. Fernández García Cambello, 158. (Este autor acuñó el mencionado término de «geocultura»).

<sup>34</sup> La civilización en sentido clásico-humanista se consideró como idéntica a la cultura, designaba *la forma más alta de vida de un pueblo*, esto es, religión, arte, ciencia, etc., entonces fungían como indicadores de formación humana y espiritual, y se concedía la primacía a ciertos valores. Cf. MONTANI, M. (1996). *Filosofía della cultura. Problemi e prospettive*. Roma: Las, Biblioteca di Scienze Religiose, no. 97, 110. Esta idea se prologará de distintas maneras en los planteamientos *comparativos* sobre las culturas. Y para las distintas acepciones de civilización, cf. ABBAGNANO, N. (1995). *Civilización*. En: Diccionario de Filosofía. México: FCE, 171-173; CHIPRA, R. *La cultura come sintesi di storia e di scienza (la cultura come saggezza)*. Incontri Culturali: 12 (1979) n. 1-2, 84-92.

<sup>35</sup> Cf. NIETO CÁNOVAS, C. 1997: 15. Acerca de la etimología «*civilità*» del lat. *civis*, por lo general se asume en un sentido contrapuesto a rural; y en la actualidad se diría del *hombre de la ciudad, refinado y evolucionado* en contrapartida al *forastero, bruto y rústico*, cf. COSTANZO, G. (1988<sup>4</sup>). *La cultura*, in: TOSCANO M. A. (a di cura). *Introduzione alla sociologia*, Milano: Angeli, 489-525.

En la actualidad, los análisis del espacio giran en torno a la noción del «espacio complejo». Se nos presenta como un espacio significativo, que ha de ser reconsiderado y comprendido críticamente a la luz del análisis cultural. Las llamadas «ciudades multiculturales» representan una excelente oportunidad para esto. Rompen, hoy por hoy, nuestros esquemas, desestabilizan y descen-tran teorías de todo tipo. Nos sugieren desorden, una realidad multiforme, heterotópica, dispersa.

## 2.2. EL TIEMPO DE LA CULTURA.

Cada sociedad posee su momento histórico de coordenadas *únicas*, así puede comprenderse y apreciarse mejor la originalidad de sus obras culturales<sup>36</sup>; a lo que cabría añadir su manera de relacionarse y situarse en el espacio y tiempo. Sin embargo, con esta afirmación no se busca negar una posible influencia mutua entre los distintos momentos históricos de las sociedades. Lo que se afirma es el hecho de poder pasar por múltiples y variadas situaciones: crisis, incertidumbre, tranquilidad, predominio de ciertos símbolos, etc. Esto puede ser extensivo al contacto de unas sociedades y/o culturas con otras, así tocaríamos un nivel colectivo, pero igualmente el individual.

Se está considerando como punto de partida el reconocimiento de la «multiplicidad compleja del tiempo» o «multiplicidad de niveles temporales» entre sus consecuencias más notables se encuentran: ninguna dimensión temporal goza de un status privilegiado - superior o más esencial -, porque son *iguales*. La diversidad es irreducible al juego de múltiples dualismos y dualidades - lineal/ circular, reversible/ irreversible, natural/ social, cualitativo/ cuantitativo, puesto que surgen en una tradición occidental que ha optado por segregar el mundo en espacios incompatibles. Con ello se niega un tiempo esencial, en sí, a priori, universal y absoluto. De la misma manera que se cuestiona fundamentalmente que sea un resultado de la evolución de la materia, cósmica o social porque los tiempos no están en clara correspondencia con los estadios materiales o culturales, incluso un mismo nivel temporal puede situarse en distintas fases evolutivas. Por tanto, habría que distinguir tiempos específicos con particularidades propias, con posibilidades de fusión, y a partir de un acuerdo estratégico comenzarían a darse las diferencias<sup>37</sup>.

El análisis sociológico del «patrón del tiempo» cobra relevancia actualmente. Nos introduce en la *organización temporal* de varios dominios de la vida social. Puede abarcar áreas sustantivas como son la religión, la cognición, la ideología, la identidad grupal, el trabajo, etc. Pero puede apuntar también a «contextos culturales distintos» que marcan su particular forma de organización social y de la imagen de mundo, según criterios selectivos propios. Ambas se manifiestan incluso en sus estructuras gramaticales lingüísticas y su aplicación, condensada en lo que podríamos denominar «sentido del tiempo» y, al nivel individual, la «psicología del tiempo».

Toda cultura, de alguna manera, ha *medido* y calendarizado el tiempo. Ya sea partiendo de sus observaciones astronómicas, señalizando sus fiestas y celebraciones religiosas, o bien, mediante la introducción de los primeros relojes mecánicos, una serie criterios políticos destinados a prescribir la legislación del tiempo, con la introducción de grandes innovaciones tecnológicas, etc. Esto se podría visualizar mediante la sugerente tipificación: desde la aparición de los relojes mecánicos -la ciencia todavía no puede datar su aparición exacta - y cuyo origen fue el *interés* por medir el tiempo - no tanto el origen de tal interés- a los «relojes devotos», «relojes lujosos»,

<sup>36</sup> En el estudio clásico sobre las civilizaciones de Toynbee, se afirmaban que los rasgos característicos de las civilizaciones eran los de la «contemporaneidad, multiplicidad e igualdad», cf. MADAULE, J. *Una interpretación biológica y mística de la historia*. Diógenes: n. 13 / 03 (1956) 39-57. Es evidente que la coordenada del tiempo aún no quedaba cuestionada, en comparación con la del espacio que ya se había abierto a la multiplicidad. Aquí la *igualdad* operaba como una fuerza equilibrante.

<sup>37</sup> Para un estudio más preciso de las teorías sobre el tiempo: su centralidad (Giddens), un enfoque innovador y de análisis social (Luhmann) y la teoría temporal radical (Adam), cf. RAMOS TORRE, R. (1997). *La ciencia social en busca del tiempo*. Revista Internacional de Sociología. CSIC, 11-37. (En adelante citado: RIS).

«relojes urbanos», «relojes industriales», «relojes hogareños», «relojes personales» y «relojes universales». Finalmente el tiempo también se vinculó a la periodización histórica. Por lo tanto podemos afirmar que la impronta cultural ha sellado en definitiva la conceptualización y vivencia colectiva e individual de la dimensión temporal<sup>38</sup> y ha evolucionado en sus referentes, y medios específicos de medición<sup>39</sup>. En este sentido G. Gurvitch afirma:

*“Cada clase social, cada grupo particular, cada elemento microsocial, es decir, cada Nosotros, y cada relación con el Otro, en fin, cada estrato en la profundidad de la realidad social - desde la base morfológica hasta la mentalidad colectiva - cada actividad social (mítica, religiosa y mágica, o económica, o técnica, o jurídica, o política, o cognitiva, o moral, o educativa) tiene tendencia a moverse en un tiempo que le es propio. Sin embargo, una sociedad no puede vivir sin intentar unificar la pluralidad de los tiempos sociales”<sup>40</sup>.*

Para intentar encontrar ésta relación, nos propone el siguiente cuadro:

**GRÁFICA: 1**

TIEMPOS	GRUPO SOCIAL
1) Tiempo de larga duración o <i>ralenti</i>	1) Las clases sociales más inmovilistas, las sociedades Patriarcales.
2) Tiempo de sorpresa. <i>Trompe-l'oeil</i> , o bajo una calma aparente, se preparan crisis bruscas.	2) Las grandes ciudades, 'públicos' políticos, teocracias carismáticas
3) Tiempo de incertidumbre. De ritmo irregular entre la aparición y desaparición de ritmos.	3) Las masas pasivas y grupos no estructurados o en formación..
4) Tiempo cíclico.	4) Las comuniones místicas, sociedades arcaicas ( de creencias religiosas, mitológicas, mágicas).
5) Tiempo retardado ( para su época ).	5) Los grupos cerrados o de difícil acceso: nobles, terratenientes, profesionales y los servicios públicos.
6) Tiempo de alternancia entre retraso y avance.	6) Las comunidades con tendencia al inmovilismo, grupos de actividad económica.
7) Tiempo avanzado (para su época).	7) La clase proletaria y el capitalismo concurrencial.
8) Tiempo explosivo de la creación	8) Las comuniones creadoras.

La comprensión de la correlación «tiempo-grupo social» nos conduce necesariamente a una visión distinta de la historia, de la que comúnmente se nos ha transmitido, concebida como una gran y *única* construcción evolutiva, homogénea y lineal. A la que se integraban *todos* los pueblos. Unos de

<sup>38</sup> Cf. CASTILLO CASTILLO, J. (1997). *La irresistible ascensión de las máquinas del tiempo*. RIS: 39-56. Para una perspectiva internacional de la concepción sobre el tiempo – i.e., Rusia, Países escandinavos, Letonia, España, etc.,- pp. 83-189.

<sup>39</sup> Cf. ZERUBAVEL, E. (1981). *Hidden Rhythms. Schedules and Calendars in social life*. USA: University of Chicago, 201. Un estudio muy revelador acerca de las investigaciones de la relación «cultura-tiempo» a través de distintos contextos culturales; algunos muy específicos, como son los monasterios benedictinos medievales, la época de la revolución francesa, el judaísmo ortodoxo y un hospital moderno. Parte del enfoque cognitivo en conjunción con los valores culturales y mantiene como referencia los comportamientos rutinarios a un nivel microscópico – de las relaciones personales – y a un nivel simbólico –de las relaciones macrosociales –.

<sup>40</sup> GURVITCH, G. (1963<sup>12</sup>). *La multiplicité de temps sociaux*, en: *La Vocation actuelle de la Sociologie*, t. 2, París: PUF: 325; y también, cf. WALLERSTEIN, I. *The invention of TimeSpace Realities: Towards an Understanding of our Historical Systems, Geography*. Journal of the Geographical Association, LXXIII: n. 4 (1988) 289-297.

ellos destacaban sobre los otros, en general, designados como *primitivos*, *atrasados* o en *fases más rudimentarias* – aún cuando presentan instituciones sociales y culturales sumamente complejas -. Lo cual condujo a la *creencia* que con el tiempo, por citar algunos pueblos concretos, los hotentotes y australianos aborígenes “*se convertirían en europeos cabales o algo parecido*”. Sin embargo, resulta más adecuado, técnica y económicamente, hablar de *sociedades simples*, y mejor aún, precisar en algunos contextos: *sin escritura* o en *fases preindustriales*. No podemos olvidar tampoco que el punto de comparación establecido para apreciar el «*valor total de cada cultura*» fue en primer lugar su desarrollo tecnológico y hoy es su producción económica. De ahí, se han inferido ¡todo tipo de conclusiones globales sobre ellas!<sup>41</sup>.

El hecho fundamental es pues, que toda sociedad y/o cultura está sujeta al principio de *cronotipicidad*, ahí radica la universalidad; ésto significa que no viven respectivamente en los mismos tiempos, aunque parecieran contemporáneas, sino que son coexistentes. Poseen *sus* tiempos y *su* manera de vivirlos, analizarlos, interpretarlos, mecanizarlos y desde ahí, en su espacio y tiempo, ha de ser reconocida su aportación *propia*.

Pero también se pueden distinguir momentos de influencia cultural, descritos como poder de acción y reacción, asimilación o rechazo proyectándose con distinto alcance - y escala - en determinados campos. Visible a través de sus individuos, grupos o clases, que se extienden con distinto alcance hacia determinados campos, a través de sus individuos, grupos o clases, colectivos, así como la misma sociedad y/o cultura en sentido amplio. Sin prescindir del hecho, que un *mismo* suelo ha dado cabida al desarrollo de diversidad de razas y culturas.

Lo anterior nos permite hacernos cargo y aceptar, en principio, que *toda* civilización ha tenido su aporte cultural propio, aún cuando no corresponda a mis categorías mentales que interpretan según pautas propias y/o adquiridas. A esto hay que agregar, la misma *memoria histórica*, no es sino un vehículo de incardinación y compromiso con el respectivo grupo social, que ha interiorizado determinados signos o símbolos. Si confrontamos los orígenes históricos de cada cultura, observaremos que hay puntos de convergencia con otras culturas, pero también se manifiesta cómo resuelve y justifica su acción específicamente. No desconocemos la trascendencia y problematicidad que conlleva una afirmación como ésta, principalmente al nivel ético, sin embargo, este no es el sitio para profundizar en ella. En síntesis, pensamos que, las anteriores consideraciones pueden contribuir a iniciar en nosotros un sano *descentramiento*.

### 2.3. LA IDENTIDAD Y LA DIFERENCIA.

La antropología se encarga de realizar un estudio biológico de los grupos humanos, su evolución y variabilidad actual<sup>42</sup>, así como las *interacciones* entre los elementos - procesos - de un sistema cultural y biosocial. Cuando alguno altera su forma, estructura o su función pueden ser alteradas las restantes – efecto que se conoce como *pick up stick* -. Simplificando mucho, esta ciencia considera una doble naturaleza humana; biológica y cultural, aunque en la práctica su evolución y límites se confunden. Caracterizada básicamente y de forma muy sintética por el bipedalismo y la capacidad creadora de símbolos. Pero la posesión del mecanismo adaptativo -

<sup>41</sup> Cf. BEATTIE, J. (1993<sup>3</sup>) *Otras culturas: Objetivos, métodos y realizaciones de la antropología social*. México: FCE, 17.

<sup>42</sup> Dicha «variabilidad» es considerada desde un nivel: molecular, cromosómico, orgánico, funcional, población, taxonómico; factores de variabilidad de los grupos humano: biológicos, culturales, ambientales; enmarcados en su dimensión espacio-temporal. Cf. VALLS, A. (1995<sup>2</sup>). *Introducción a la antropología y fundamentación de la evolución y de la variación biológica del hombre*. Barcelona: Labor, 38-62 («Los principios de la evolución humana»).

cultura - se considera precisamente como el aspecto que singulariza al ser humano y le convierte en el único animal capaz de crear, modificar y transmitir ambientes distintos al natural.

Para nuestra investigación podemos considerar que la aportación más significativa de la antropología es que nos permite comprender de *dónde* y *cómo* surgen en principio las diferencias y la evolución en la especie humana. Por eso, nos da a conocer *de qué* factores dependen, *cuáles* son realmente significativas como determinantes para su desarrollo y adaptación al medio. Pero nunca en el sentido de *pureza* y de ello *superioridad*. En relación con esto, presentamos, de manera concentrada, algunas afirmaciones básicas de carácter antropológico:

- ❑ Todos los seres humanos pertenecen a la *misma* especie biológica *Homo sapiens*.
- ❑ La especie humana es: «politépica» - es decir, comprende dos o más variedades de razas - y «polimórfica» - es decir, es susceptible de separarse en un determinado número de poblaciones compartiendo rasgos biológicos.
- ❑ Taxonómicamente contamos con troncos raciales, razas, subrazas y tipos locales.
- ❑ La raza representa "*sólo una etapa intercalar en el proceso de especiación y es el resultado de una diferenciación acusada en el seno de una especie politépica*"<sup>43</sup>. Y no existe limitación conocida de fecundidad entre las razas, ni es cierto, que el matrimonio entre individuos de razas distintas, lleve a un tipo de degradación o desventaja.
- ❑ Si lo que se busca para distinguir entre los seres humanos elementos genéticos, nos encontramos con que la posibilidad de formar grupos es pequeña, es decir, *no existe una clara discontinuidad biológica*.

Una distinción y clasificación de la «diversidad racial humana», es prerequisite para comprender la evolución humana, sin embargo, es imposible realizarla a un nivel morfológico de manera tajante, entre otras razones por la complejidad del control genético de los rasgos somatológicos y somatométricos; la importancia de la influencia tan variable de los factores ambientales; a esto se suma que los caracteres clasificatorios se presentan con una *intensidad gradativa continua* entre los grupos humanos que ocupan áreas contiguas y sólo suelen distinguirse con claridad los polos de la variabilidad. Además, normalmente las poblaciones contiguas han sufrido el mestizaje. Finalmente, no existe acuerdo entre qué caracteres o combinaciones son racialmente significativas. Puesto que algunas son simples rasgos descriptivos y, por lo tanto, únicamente reflejan adaptaciones. De ahí, que se hayan tomado como punto de partida: los sistemas de grupos sanguíneos - eritocitarios y el HLA -, las variantes de hemoglobina, las proteínas plasmáticas y las isoenzimas.

De lo anterior, se concluye: hay una *gran variedad de clasificaciones* según diversos criterios de ordenamiento a veces divergentes entre sí - tales como los criterios geográficos, los morfológicos, los osteológicos/ osteométricos, los bioquímicos, los patógenos-. Y toda clasificación es subjetiva, artificial, incompleta, provisional y exige considerar varios caracteres. Por eso, en función de su complejidad, se abandonaron éste tipo de estudios para centrarse exclusivamente en las *causas de la variabilidad*. A esto se agrega que la misma noción de raza ha sido muy cuestionada y, técnicamente, ha caído en desuso, al ser desplazada por la denominación de «subespecie», propuesta por Mettler y Gregg (1969)<sup>44</sup>.

*"Cada población de una especie es una respuesta única de tipo genético-fisiológico a un ambiente local, dentro de una misma región geográfica"*<sup>45</sup>. Si nos referimos a un grupo de po-

<sup>43</sup> VALLS, A. 1995<sup>2</sup>: 506.

<sup>44</sup> Cf. VALLS, A. 1995<sup>2</sup>: 491-517 («Introducción a la Raciología Descriptiva»); BEALS, R. L. / HOIJER, H. (1981). *Introducción a la antropología*. Madrid: Aguilar, 812. Principalmente caps. 1-3.

<sup>45</sup> VALLS, A. 1995<sup>2</sup>: 501.



blaciones dentro de una misma región geográfica pueden compartir características comunes pero también en conjunto diferir de otros grupos en ciertos rasgos o en las frecuencias de determinadas variantes genéticas.

Todo esto ha sido expuesto con el fin descentrar y, poco a poco, socavar lo que hay detrás de una visión *alarmista* sobre fenómenos como son la migración, los contactos entre poblaciones y el mestizaje, puesto que han ocurrido normalmente durante toda la historia que conocemos. Y esas mismas fuerzas posibilitaron que los seres humanos de todo el mundo continúen perteneciendo a la misma especie, a pesar de su diseminación, vivencia en grupos pequeños y, a veces, el aislamiento<sup>46</sup>.

Igualmente las variaciones de razas siempre han existido. Es enorme el número de razas existente, los datos conocidos no son suficientes, por ejemplo, en cuanto al origen de algunos grupos raciales, y muchos están aún por ser estudiados y definidos en Asia, África y Suramérica. En consecuencia, tampoco se presentan *suficientes diferencias* que puedan garantizar el reconocimiento de la diversidad racial. Lo cual supone que las relaciones entre los grupos humanos, en general, no pueden ser estudiadas sin que aparezca tarde o temprano la confusión; es más, ésta última es inevitable, aunque se dispusiera de un esquema clasificatorio de elementos, por muy completos y provisionales que pudieran ser. No debemos olvidar que al reconstruir el pasado evolutivo de la especie humana, ésta nos presenta un material fósil fragmentario y desconectado, y aún cuando haya muchos juicios entusiastas y optimistas de algunos especialistas, esa labor es tan difícil como intentar predecir su futuro. Por tanto, cualquier predicción resulta no sólo delicada sino complicada de realizar en tanto que la «evolución humana depende mucho del estado de organización cultural». Esto significa que las diferencias son *fundamentalmente de origen cultural*. Para Lewantin ello implica la posibilidad de construir un futuro individual y colectivo, es una de las *propiedades* más sorprendentes de la biología humana. Autores como Caballi-Sforza mantienen que, tales diferencias podrían desaparecer, en los casos favorables, incluso en una sola generación<sup>47</sup>.

Una preocupación de los intelectuales del pasado fue el temor de que la especie humana se viera inundada por «castas menores fuera de la ley» o si se quiere un «proceso degenerativo de la especie» - cuando nunca existieron grupos totalmente aislados ni razas *puras* -. No obstante se dio la construcción de un discurso científico en función de intereses políticos y económicos muy determinados, para justificar tal situación. Hoy se ve claramente que sus mismas estructuras pueden ser xenófobas y racistas. Por cierto, todavía están bastante difundidas algunas de las implicaciones de esas posturas, basta observar algunos comentarios de la prensa y escuchar algunas opiniones televisadas del común de los ciudadanos y la emergencia de organizaciones abiertamente xenófobas.

Específicamente el campo filosófico, aún domina una mentalidad muy eurocentrada. Con estas observaciones no se niega el fin de un *etnocentrismo*. Ya que reconocemos que hasta cierto punto es algo *normal* y generalizado para todo grupo humano, así como la construcción

<sup>46</sup> A partir de la *dirección* emprendida por la evolución humana, se puede afirmar que, la diferenciación *temprana* iniciada entre la gente de los grupos locales, aún cuando está en decadencia continua formando parte de nuestra evolución biológica. Y hoy se incrementan las fuerzas de cohesión genética, la migración y la selección común a través del ambiente y una cultura igual, cf. LEWANTIN, R. C. (1984<sup>2</sup>). *La diversidad humana*. Barcelona: Labor, 162.

<sup>47</sup> ANIORTE, C. Luigi Luca Cavalli-Sforza. «Racista es sinónimo de ignorante». Entrevista, ABC (Suplemento: Blanco y Negro) 06 (1999) 22-24. Éste autor mantiene que la escuela y medios de comunicación han de trabajar en aumentar la tolerancia y la comprensión recíproca. Asimismo hay que denunciar, boicotear - de ser preciso- todas aquellas actividades, iniciativas, negocios, etc., encargados de sembrar la violencia y el racismo.

de una manera de pensar para la que lo propio suele ser considerado como el centro de todo y los otros suelen ser clasificados y valorados según los criterios de ese grupo<sup>48</sup>.

Únicamente queremos destacar que no tiene por qué haber una correlación directa entre mis juicios de los otros y lo que ellos son, máxime si no he entrado en relación interpersonal; además en general reina un gran desconocimiento con respecto a temáticas relacionadas con otras culturas *vivas* que hemos etiquetado muy fácilmente. Asimismo es sano despertar la sospecha de los supuestos comúnmente aceptados - particularmente en ese ámbito- para los que muchas veces no existe una auténtica fundamentación, ni siquiera científica. Y reconocer cómo todo ello provoca un serio problema: el cierre de horizonte mental a todos los niveles de la producción, la situación, la comprensión del mundo de los otros grupos y las culturas. La causa es la obstinada y fuerte ideologización de la diferencia, concebida en términos de inferioridad, desprecio, atraso, demarcación, etc., que es proyectada a todos los campos de la vida, conocimiento e historia humana. Sin embargo, algunas disciplinas, por ejemplo, la etnología cuyo objetivo es el estudio *comparativo*, parte de las diversas diferencialidades culturales - descubiertas etnográficamente - apuntando hacia el descubrimiento de principios que posibiliten su construcción teórica<sup>49</sup>.

Por eso, cuando la filosofía ignora su labor específica, evolución y tópicos, a veces puede mantener ciertas perspectivas y una comprensión demasiado abstracta de la universalidad. No es del todo objetiva al discriminar, renueva ideas o planteamientos superados y desconoce el peso *real* de las diferencias. De ahí, la necesidad de una postura distinta de la filosofía frente a la temática cultural.

Es posible considerar al ser humano como *especie*, y a la par un *sujeto individual* concreto. Así estamos frente a un planteamiento de carácter diferencial. Y parece ser en principio la idea que subyace a la reflexión sobre la identidad y la diferencia. De no ser por algunos planteamientos pretendidamente universalizantes<sup>50</sup>, que desconocen el tipo de interacciones que se dan entre un nivel biológico, ambiental y sociocultural donde radica el origen de algunas de sus diferencias. Ese planteamiento es a la vez la única manera para intentar comprender al hombre como *ser viviente*. Por otro lado, la misma experiencia, a del hombre y los distintos grupos, nos descubre que se ha dado constantemente inscrita *en* y *a través* de una *pluralidad* de culturas y subculturas, interconectadas de modo *diferencial*.

De manera específica las *diferencias culturales* que van desde las que son fácilmente percibidas - i.e., la pigmentación de la piel, la forma del cabello, la dimensión anatómico-corporal, etc.,- o las formas distintas de vida correspondientes a la diversidad de grupos étnicos, siempre han sido

<sup>48</sup> Incluso este «etnocentrismo» está relacionado con el funcionamiento de la formación y mantenimiento del grupo y su competencia con otros grupos. Le Vine y Campbell profundizan en la descripción de W.G. Summer (1906) introducida en *Folkways*, posteriormente reelaborada por las ciencias sociales -«in-group, out-group, etnocentrismo», cf. BOILEAU, A. M. (1986). *Etnocentrismo*. En: D.S.: 685-700.

<sup>49</sup> Para C. Lévi Strauss, la etnología es uno de los momentos de la *misma* investigación antropológica y etnográfica. Nos ofrece mediante su método comparativo el intento de plantear un mundo cultural *homologable*, del que por encima de las diferencias puedan surgir principios generales. En cambio, la etnografía mediante la observación participante nos proporciona un estudio del conjunto de las culturas *desde* su singularidad y relatividad. Y la antropología desde sus inicios incorporó el formalismo de la Historia Natural de Linneo y la biología darwiniana, presentándose con su método comparativo como la «ciencia de los hombres *primitivos*». Cf. CALVO BUEZAS, T. (1996). *Etnología*. D.S.: 701-703.

<sup>50</sup> Fijémonos en el sentido biológico, la *especie* se define por las líneas «politépica» y «polimórfica», a un mismo nivel. Es decir, que alude a una constitución diversa en sí misma. A diferencia del planteamiento filosófico metafísico, dual, que tiene problemas para asumir la pluralidad en la unidad. Y cuando emplea el término de *Humanidad*, olvida con frecuencia que no es simplemente una característica concedida previamente al género humano, sino una construcción histórica de los hombres y mujeres -aunque ellas permanecen de forma más invisible -, por medio de las relaciones e interrelaciones en diversas circunstancias, resignificándola continuamente y transmitiéndola de generación en generación.

un factor que despertó inquietud, curiosidad, interrogantes, temor y una buena dosis de imaginación<sup>51</sup>. Seguramente porque en el fondo interrogaban la propia identidad. Estas fueron registradas e interpretadas también de manera diversa, según las particularidades de cada disciplina.

Respecto al tema de las *diferencias*, F. Barth, sostiene que las *diferencias culturales*, responden a la elaboración de una serie de categorías *creadas* para regular la actuación, y son afectadas significativamente por la «interacción», no por su contemplación. Este autor se circunscribe a la relación entre marbetes étnicos y el mantenimiento de la diversidad; él afirma que en circunstancias variables, ciertas orientaciones de valor y categorización cobran un carácter autosuficiente, a veces se ven negadas por la experiencia, y otras no pueden consumarse por la interacción. La idea que subyace a este planteamiento es la *interconexión* entre *status* y conducta. Y agrega, a pesar de que haya una variación objetiva considerable - según la experiencia de las comunidades y las categorizaciones empleadas -, es posible mantener ciertas dicotomías sencillas y reforzar diferencias de conductas estereotipadas. Puesto que los actores se esfuerzan en conservar *definiciones convencionales* de su situación en los encuentros sociales - mediante percepción, sanción y tacto selectivos - y enfrentan también las dificultades para encontrar codificaciones más adecuadas. No obstante, una revisión de sus categorías *sólo* tiene lugar cuando no son suficientemente satisfactorias para poder operar dentro de un dominio considerado pertinente por los actores, y no por el hecho de que sean inadecuadas, o resultaran verdaderas o falsas<sup>52</sup>. Esta explicación es bastante clarificadora y nos sitúa en una postura objetiva para apreciar la operativización social de las diferencias.

Un paso adelante, supone considerar el reconocimiento de la conformación de nuestras sociedades, desde la perspectiva social; esto sería, el caso de contar con una sociedad mayoritaria - o *cultura dominante* - y minorías étnicas. A este respecto hay que acentuar las diferencias culturales, más que surgir del contexto local de organización, proceden de un *contraste cultural* preestablecido en conjunción con el sistema social, igualmente preestablecido, que ha cobrado importancia en la variedad de sus modos.

Ahora bien, también cada cultura, durante el transcurso de su historia, conforma o modela un *estilo* propio de vivir, de situarse y actuar en el mundo, de ver las cosas, sentir, apreciar y valorar, intuir, de funcionamiento racional; algunos hablan incluso de capacidades extrasensoriales y de una forma de somatizar<sup>53</sup>. Este estilo de vivir se cristaliza en una *identidad cultural*, que se va definiendo - puesto que nunca es un proceso cerrado - y se concreta en unas tradiciones,

<sup>51</sup> Para un estudio sobre el origen de la tradición etnográfica en Grecia, referida a las distinciones de caracteres somáticos, la lengua y las costumbres; renovada por los grandes imperios en el siglo XVI mediante una etnología colonial y en la actualidad atravesada de transformaciones significativas. Cf. STANFIELD II, J. H. (1994). *Ethnic Modeling in Qualitative Research*. In: *Handbook of Qualitative Research*. DENZIN N. K. / LINCOLN, Y.S. (eds.). New York: Sage, 175-185. (En adelante citado: H.Q.R.).

<sup>52</sup> Cf. BARTH, F. (comp.). (1979). *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México: FCE, 36-41; STANFIELD II, JOHN H. (1994). H.Q.R.: 175. La *etnicidad* denota una síntesis de elementos biológicos y de ancestralidad ficticia y cultural. Es relativa a la construcción de categorías políticas y culturales. Y es un atributo de mayor universalidad que las de *raza* y *tribu*. Por tanto, todos poseemos etnicidad, aunque íntimamente asociada al *status* y atributos de organización social -clase, género, edad, etnoregionalismo y religión- que son producidos y representados en situaciones históricas específicas.

<sup>53</sup> Si bien existen comportamientos *normales* y *anormales* en el interior de un grupo, la naciente etnopsiquiatría apunta que ni siquiera esos parámetros - de *anormalidad* y *normalidad* - significan lo mismo en los distintos contextos culturales. Significa que nuestra psiquiatría también nace en un contexto cultural concreto y no es aplicable de igual forma a todos. En esa línea destacan los estudios de Erich Fromm, y su crítica a la universalización del planteamiento freudiano sobre el complejo de edipo y electra. Cf. CENCILLO, L. / GARCÍA, J. L. (1976<sup>2</sup>). *Antropología cultural. Factores psíquicos de la cultura*. Parte III. Madrid: Guadiana, 613-638.

costumbres, patrimonios comunes, característicos de cada uno de los grupos humanos, consolidando lazos de integración y cohesión entre los individuos y la sociedad. El problema, según Barth, reside en que «esa identidad queda asociada a un conjunto de normas de valor», específicamente culturales. Concluye distinguiendo circunstancias en las que puede ser expresada con éxito moderado la identidad, sin embargo, afirma la existencia de límites más allá de los cuales, no debería ser conservada, según unas normas básicas de valor, en las que la conducta es *totalmente* inadecuada. Propono considerar como criterio la actuación de los otros y las alternativas abiertas al propio sujeto<sup>54</sup>.

A partir de un nivel más profundo, suele destacarse que *toda* cultura diseña un *núcleo* significativo - de sentido y orientación -. Sobre éste se articulan una serie de códigos y modelos culturales para establecer una *gramática cultural*. Esa gramática se extiende a cada época histórica y al nivel de cada sociedad nacional o local, guardando una relación con una escala de necesidades que irá definiendo el conjunto de recursos, es creadora de medios y productos; así como las formas comunicacionales para hacer frente a situaciones cotidianas de supervivencia y las condiciones adversas<sup>55</sup>.

Por último, se pueden rescatar del marco de la filosofía política, dos planteamientos contrapuestos, relativos a la temática de la identidad y la diferencia que han causado fuerte mella: el de la Ilustración y el del romanticismo alemán. Aunque profundizaremos en la sección correspondiente al <paradigma cultural de la modernidad>, sólo dejo constancia que definieron rutas claves en la investigación sobre ésta temática, acentuando una propuesta de carácter universal o particular respectivamente. Desde entonces las señas de la identidad quedaron asociadas a la categoría de la diferencia, tipificada en: los que resultan ajenos, distantes, excéntricos, fronterizos, bárbaros, extranjeros y extraños<sup>56</sup>, más allá de los propios límites fronterizos, políticos y lingüísticos, pero también presentes en uno mismo (Freud) y proyectados en normas y estructuras sociales coercitivas (Sartre). De ahí, importancia de la continua identificación de lo propio con lo diferente y lo extraño.

El pensamiento postmoderno y su promoción de las denominadas *filosofías de la diferencia* mantienen como presupuesto común un antihegelianismo sistemático y explícito, patente en la «reactivación» de la diferencia, de diversos modos: sustrayéndola a la lógica metafísica de la Identidad y la contradicción, para pensarla *en cuanto* Diferencia (Heidegger), liberando la Diferencia de la Identidad y por tanto, el desfondamiento de lo universal (Deleuze), también a través de la deconstrucción del logocentrismo (Derrida), interpretándola como lo *totalmente otro* - trascendencia - (Lévinas) solo por citar algunos autores<sup>57</sup>. Este planteamiento sobre la diferencia, se halla también en consonancia con los derroteros que han tomado la sociología, la antro-

<sup>54</sup> Cf. BARTH, F. 1976: 31. Pero hay que reconocer la fuerza de ciertas ideas y cosmovisiones. Por ejemplo, la de ser «imagen y semejanza de Dios» extendida hacia el cosmos, macrocosmos y microcosmos, llevó a interpretar un mundo de cosas, animales y el hombre marcados con las 'huellas o señales' de Dios, cuya visión se hizo borrosa a raíz del pecado original, se imponía por tanto redescubrirlo.

<sup>55</sup> Cf. PARKER, C. *Cultura*. Boletín de Filosofía: n. 9 (1997-1998) 96, 108-109. Esa <gramática> según el paradigma filosófico o científico utilizado se denominaría: una conciencia colectiva, visión de mundo, estructura mítica rituales, núcleo ético mítico, *ethos*, etc.

<sup>56</sup> Hoy cobra auge el planteamiento de la *fenomenología del otro* hasta llegar a la constitución y deconstrucción del sujeto occidental, cf. NIETO CÁNOVAS, C. 1997: 47-64. Para una fundamentación jurídica, histórico-ideológica, a partir de los derechos humanos: AA. VV. (1997). *El extranjero en la cultura europea de nuestros días*. Bilbao: Universidad de Deusto, 17-67, 281-337, 345-383, 385-445; SERRANO GÓMEZ, E. *Las figuras del «otro» en la dimensión política. La dimensión moral del conflicto*. Revista Internacional de Filosofía Política: n. 8 (1996) 41-58. (En adelante citado RIPF); SINOR, D. *Los bárbaros*. Revista Diógenes: n. 18/ 06 (1957) 53-68; ZEA, L. (1988). *Discurso de la marginación y la barbarie*. Barcelona: Anthropos, 284.

<sup>57</sup> Cf. GÓMEZ PEÑALVEZ, P. (1997). *Diferencia*. En: Diccionario del Pensamiento Contemporáneo. MORENO VILLA, M. (dir.). Madrid: San Pablo, 354-358.

pología, la etnografía, etc., que se han visto en la necesidad de modificar significativamente sus procedimientos de investigación, puesto no pueden dar cuenta suficientemente del sujeto *multi-cultural* y, paralelamente, subrayan las influencias determinantes en el investigador - de factores como su historia personal, género, clase social, raza, etnicidad - y por tanto, su proyección en la investigación emprendida<sup>58</sup>.

Todo lo mencionado nos hace pensar que crecemos en la conciencia sobre el papel vital y teórico que desempeña la *diferencia*, no sin la presencia de una serie de contradicciones. Entre, por ejemplo, que algunos sectores de la población todavía son deudores de cierto tipo de mentalidades todavía muy discriminatoria, pero también se nos revela una tensión y una mayor sensibilidad por alcanzar cotas más altas de igualdad y justicia para todos.

#### 2.4. LAS FRONTERAS.

Las sociedades postmodernas tienden a desdibujar las «fronteras tradicionales», donde se asentaron las denominadas *grandes* culturas de la humanidad, pero incluso las fronteras de otro carácter - de la identidad, sexualidad, etc., como tendremos oportunidad de verificar en el tercer capítulo de nuestra investigación. La cuestión que nos planteamos aquí es si esto pone realmente en peligro las identidades étnicas, como suele argumentarse para justificar y reforzar la existencia de «ciertas fronteras», y en el fondo, desplazar la atención de un sistema político de dominación cultural y *nuevas formas de colonización*; o si por el contrario, el contexto mundial actual revela la incapacidad de asumir la nueva conformación de la realidad y teorizarla, según sus tradicionales categorías filosóficas, políticas, sociales, etc., que respondían más bien a un planteamiento de la realidad humana homogénea.

Conviene en primer lugar preguntarnos cuál es el origen de las fronteras<sup>59</sup>, para poder identificar enseguida su operatividad en diversos niveles y escalas, ya sea relacionales, funcionales o político ideológicas.

Desde la perspectiva política, la delimitación del espacio - territorio - o el establecimiento de límites -barreras artificiales sociales- permitió con respecto a los territorios circundantes, restringir o impedir - prohibir - la movilidad y con ello, controlar una serie de actuaciones. De manera que sólo se podía acceder a ellos o relacionarse cumpliendo determinados requisitos. Sin embargo, también, al interior del espacio dividido, se pretendió conformar un espacio homogéneo, articulador de ciertos factores - leyes, lenguas, comportamientos-. Así como la definición de sus límites territoriales. En general de acuerdo a los criterios de la división: física, política, religiosa, económica, ideológica-cultural, etc. Todo eso vuelve más complejo el estudio

<sup>58</sup> Cf. DENZIN, N. K. / LINCOLN, Y. S. (eds.). (1994). «Introduction. Entering the Field of Qualitative Research», in: H.Q.R.: 1-17.

<sup>59</sup> El término «frontera» del lat. *frons*, significa 'la frente, parte delantera, frente' (*forehead, brow, front*); en el paso del lat. al Francés antiguo y de ahí, al inglés denotó 'las marchas o bordes de un país' (*the marches or borders of a country*). Era un margen o límite ocupado por personas humanas a ambos lados. En esa acepción nada sugería una confrontación de las personas por la desocupación, salvajismo, o un menor estado de civilización. En 1755, el inglés S. Johnson definió la frontera como (*the marches; the limit; the border: properly that which terminates not at the sea, but fronts of another country*); esa fue la definición prevalente hasta el siglo XIX, cuando se enfatizó la parte *colindante* de una nación con otra y posteriormente, *la porción de un país situado entre lo civilizado y una región variable o no establecida*. Entonces contrastaron enormemente las definiciones entre los europeos y americanos. Turner menciona que en el sentido europeo la frontera se extiende semejante a una *línea fronteriza fortificada que corre entre densas poblaciones*. Mientras que en América la división se estableció entre *lo civilizado - colonización - y la tierra libre*. Cf. NELSON LIMERICK, P. (1995). *Frontier*. In: *A Companion to American Thought*. R., WIGHTMAN FOX, R. / KLUPPENBERG, J. T. (eds.). USA (1995) / U. K. (1998): Blackwell Publishers, 225-259.

del espacio concreto, sometido a diversos grados de influencias según las correspondientes divisiones, jerarquizaciones, motivaciones e intereses variados extensivos a todas las escalas, que abarcan desde el habitat familiar, el local, el interregional y el mundial enmarcados en un proceso histórico. Y puede significar e implicar una serie de cuestiones citemos sólo algunas de ellas.

Primero la experiencia del paso tiempo en un territorio, así como la sucesión *diversos* modelos sociales –cambio socio-histórico – en continua readaptación a cada momento, definiendo y redefiniendo sus necesidades. Esto puede nos resulta familiar ya que comunmente solemos asociar que, cualquier cambio social significativo, viene acompañado de una reestructuración espacial.

Segundo el saber y destreza del hombre para asumir y recrear la multiplicidad de valores, normas, formas, significados, etc., como signo de su capacidad de adaptación a circunstancias variadas y aún de conflicto, por ser antagónicas entre sí. Vinculado a esto, hay que reconocer la transmisión de esa multiplicidad de valores, normas, etc., se llevó a cabo mediante las instituciones socializadoras de acuerdo a los parámetros marcados por la cultura *dominante*, que por lo general fueron impuestos. Pero al no ser la única cultura existente, se originaron una serie de conflictos entre los diversos grupos.

Tercero las nuevas tecnologías permiten alcanzar una extensión que se propaga al dominio aéreo e interplanetario, en ese sentido, asistimos a su máxima potenciación, que incorpora una nueva dimensión: el espacio virtual.

Así la dinámica descrita ha sido: el paso de un espacio geográfico – o superficie terrestre, marítima aérea-, como condición específica de posibilidad para que pudieran darse y materializarse las relaciones sociales, económicas, políticas e ideológico-culturales, se convirtió –una vez que se lograron dominar sus leyes, se desarrolló una capacidad de intervención sobre él y pudo ser aprovecharlo en beneficio propio – en un ámbito de dominación de las relaciones con los *otros*, y de ahí, se extendió hacia el producto de su trabajo. Por tanto, parte de su progresiva articulación y demitación espacial, no es sino un «reflejo del poder y su articulación» según los medios con los que se cuenta y los fines perseguidos.

Pero a su vez también en ese haber ‘ganado’ espacio – hay que distinguir un dominio material del dominio de influencia -, refuerza y brinda coherencia según sus nuevos objetivos. Esto se verifica en todas las escalas, desde los grupos sociales como el paso hacia el *colonialismo*, *imperialismo* y *neocolonialismo*<sup>60</sup>. Pensemos también donde se suelen localizar las fuerzas de decisión y la organización espacial, de las que se derivan los procesos de la organización territorial según sus objetivos, y como suelen ser el centro de ataque primordial en situaciones de conflicto.

Podemos realizar otra lectura distinta interrelacionando el problema de los *límites* y la identidad. Barth, sostiene que los límites étnicos (a) “*persisten a pesar del tránsito personal a través de ellos*”; es decir, este tipo de distinciones *no* depende de factores como la ausencia de movilidad, el contacto o la información, sino que más bien se consolidan mediante procesos sociales de *exclusión e incorporación* y (b) se ha demostrado que “*ciertas relaciones sociales estables, persistentes – importantes -, se mantienen por encima de tales límites; aún más, están basadas precisamente en el status étnico*”. Lo cual nos indica que las distinciones no dependen de la ausencia de interacción y acepta-

<sup>60</sup> Téngase en cuenta que todo proceso colonial de un territorio, se inicia por la desestructuración espacial de la sociedad anterior y su reestructuración de acuerdo con el modelo social colonizador. En el siglo XX el colonialismo, como dominio físico-militar de territorios, ha sido sustituido progresivamente por el neocolonialismo, como forma de <influencia-dependencia>, sin necesidad del *dominio físico militar*. Y ha sido desplazada la hegemonía colonial británica del siglo XIX por el imperialismo norteamericano. Éste impone unos vínculos de [dominio-dependencia económica y política], a los otros estados que aparecen como independientes. Así los vínculos de [poder-obediencia] quedan garantizados a través de otros mecanismos y se reservan la intervención territorial militar únicamente si fallan los mecanismos de obediencia económica-política.

ción sociales; ni siquiera son liquidadas por el cambio y la aculturación, porque son el *fundamento* sobre el cual se constituyen los sistemas sociales que las contienen, y por lo tanto, pueden persistir *a pesar del contacto interétnico y de la interdependencia*<sup>61</sup>.

La propuesta de fondo es desplazar nuestra atención de la suposición, hoy altamente reforzada, de que la persistencia de los límites se origina en el *aislamiento* e implica como características principales: la diferencia racial, la diferencia cultural, el separatismo social, las barreras del lenguaje, una enemistad organizada o espontánea. Puesto que ese enfoque, no sólo reduce el número de factores para explicar la diversidad cultural, sino que lleva a apoyar la idea de un desarrollo social y cultural en aislamiento, insertado básicamente en una historia de adaptación fundada en la invención y adopción selectiva. Aunque esa teoría es útil para realizar cierto tipo de descripciones, no se ajusta a la del *origen común* que es considerada como la más aceptable; y únicamente refutada por determinadas experiencias culturales muy puntuales – como sería el caso de algunas culturas asentadas en las islas pelágicas que se desarrollaron realmente en aislamiento–.

En consecuencia, conforme a todo lo mencionado, ganaríamos más de asumir el hecho de «compartir una cultura común», entendida principalmente como una *implicación* o *resultado*, y no como una característica primaria. Además de esa manera en general se identifican los grupos étnicos por sus *características morfológicas*. Y esto prejuzga la investigación bajo un doble aspecto:

- En referencia a la *naturaleza de la continuidad* de las unidades étnicas; lo cual orientará el estudio, como se ha hecho tradicionalmente, al área de la región y cultura, omitiendo las categorías y los prejuicios de los actores. Por eso, las diferencias pasaron a ser simplemente diferencias de un inventario de rasgos. Y los estudios se concentraron en las culturas y no en su *organización étnica*. En consecuencia, la dinámica de relación tendía a ser descrita en términos exclusivos de *aculturación*. Por tanto, ya que la procedencia del ensamblaje de los rasgos culturales es diferente, se convierte en una exigencia la intervención de la «etnohistoria» – caracterizada por la realización de una crónica del acrecentamiento y cambios culturales. El resultado sumariamente, fue la pérdida o difuminación de la *unidad étnica*, que precisamente se intentaba describir. Además de que ni siquiera existe una clara paridad e interconexión entre *grupo étnico* y *cultural*.
- En referencia al *locus* de los factores que determinan la forma de las diferencias. Esto significa que, los *rasgos culturales* son clasificados teniendo en cuenta los efectos de la ecología – historia de adaptación al medio – pero se olvida que reflejan también las circunstancias externas – no ecológicas – a las cuales se debieron adaptar los actores y conforme a una tradición cultural subsistente a la base. Por tanto, no debíamos confundir la procedencia de origen diverso y la de los efectos, según cada uno de los casos.

Así, el problema central radica en no considerar los grupos étnicos como un *tipo de organización social*, cuyo rasgo principal lo constituye la característica de «*la auto-adscripción y adscripción por otros*», con fines de interacción y formación de grupos. De asumir esas categorías dejaríamos de fijarnos en una *suma de diferencias objetivas*, que no son más que un indicador y,

<sup>61</sup> BARTH, F. 1976: 9-10. Se parte de la noción de *grupo étnico* (Narroll, 1964) para designar una comunidad que se autoperpetúa biológicamente, comparte valores culturales fundamentales, integra un campo de comunicación e interacción y cuenta con miembros que se identifican entre sí y son identificados por otros. No es distante de la concepción tradicional: [una raza= cultura= un lenguaje= una sociedad= una unidad] que rechaza o discrimina a otras (p.11). Esa obra presenta varios ensayos relativos a la temática sobre grupos étnicos y su interdependencia y las variaciones en sus relaciones étnicas e interétnicas, evolución y cambio, límites culturales, así como los factores determinantes economía, la identidad como estigma social, estabilidad, etc.

sin embargo, exageran las diferencias. Y podríamos entonces atender aquellas diferencias *significativas* para los miembros de un grupo étnico determinado.

Como contraprueba de esto último, la misma constitución de los *contenidos culturales*, que pueden pertenecer a dos órdenes: señales o signos manifiestos y orientaciones de valores. Esto impide que puedan ser inferidos mediante una lista descriptiva de rasgos o diferencias culturales, y ni siquiera a partir de algunos principios básicos, podríamos saber cuáles son acentuados y considerados importantes por los miembros para su organización. Por tanto, las categorías étnicas sólo pueden ser útiles en cuanto nos ofrecen una especie de *recipiente organizacional*, para introducir un contenido en diversas proporciones y formas, según los sistemas socioculturales diversos. Y éstos contenidos podrían penetrar toda la vida social o simplemente ser pertinentes para algunos aspectos suyos relacionados con ciertos sectores, incluso, podrían ser admitidos como fundamentales en relación a la conducta humana, sin embargo, nada nos dice que eso tenga que ser así.

Por eso las categorías de *adscripción y exclusividad*, nos permiten seguir la pista de la naturaleza de continuidad de las unidades étnicas, que dependen de la conservación de un límite. Si bien, ese límite puede estar señalado por los aspectos culturales, nada impide que pueda cambiar al igual que se pueden transformar las características culturales de los miembros, incluso su misma organización. Y la subsistencia de la dicotomía entre *miembros y extraños*, nos permite investigar la identidad cultural<sup>62</sup> o la *forma* y el *contenido* culturales en modificación. Por lo tanto, cuando nos enfrentamos a la misma dicotomía de otro grupo étnico, de entrada, estaríamos asumiendo el *reconocimiento de las limitaciones* para poder alcanzar un entendimiento recíproco. Ya sea de criterios para valorar, de conducta y hasta restricciones acerca de la posible interacción, que conllevan la exigencia de un acuerdo común e interés. A lo anterior se suma que sólo los factores socialmente importantes son considerados como diagnóstico de los miembros pertenecientes a un grupo.

Por tanto, ésta propuesta apunta a centrarse en el estudio del *límite* étnico, definido por el grupo – por eso límite social y su concomitante territorial –. Analizando los medios por los cuales se conservan, y se incorporan definitivamente mediante su expresión y ratificación continua. Puesto que esos límites son los que canalizan la vida social y la organización de las relaciones sociales y la conducta<sup>63</sup>.

Por último, una *forma final* del mantenimiento de límites en función de la persistencia de unidades culturales es la prescripción existente al interior de esos límites, acerca de las situaciones de contacto social entre individuos pertenecientes a diferentes culturas. Aquí subyace la idea de la comprensión de las <relaciones interétnicas> como conjunto de reglas que regulan los encuentros sociales interétnicos. Éstas permiten la articulación en ciertos dominios de la actividad, y la existencia de sanciones que prohíben la interacción con otros sectores, de manera que puedan *aislarse* ciertos segmentos de la cultura de confrontaciones o modificaciones posibles. Pero también está abierta al contacto con otras personas pertenecientes a distintas culturas que interactúan. Por consiguiente, así ir siendo reducidas las diferencias, ya que ésta – interacción- *requiere y genera* una congruencia de códigos y valores – similitud o comunidad de cultura<sup>64</sup>.

Resumiendo la persistencia de grupos étnicos en contacto, no supone únicamente considerar *criterios y señales de identificación*, sino también de *interacción*, y éstos últimos han de permi-

<sup>62</sup> Si partimos de que la identificación de alguien como miembro de un grupo supone la <coparticipación de criterios y de juicio>, entonces, el supuesto fundamental es saber que *jugamos el mismo juego*. Lo cual permite la diversificación y expansión social hacia todos los sectores y dominios de actividad.

<sup>63</sup> BARTH, F. 1976: 17.

<sup>64</sup> BARTH, F. 1976: 17-18.



tir las *diferencias culturales*. De ahí, la importancia de prestar más atención a una serie de articulaciones y separaciones variadas y a la diversidad de sistemas *poliétnicos* que esto implica. Así como su aplicación tanto a la *identidad étnica* – constreñida respecto a la realización de ciertas funciones- como a los miembros integrantes de un grupo étnico - en cuanto tienen la posibilidad de escoger la realización de diferentes transacciones, siempre y cuando permanezcan superpuestas a todo otro status que posean-.

Además, sería preciso señalar que hay una *crisis general* en todas las disciplinas, particularmente visible por el abandono de «paradigmas dominantes»; y que al agotarse las alianzas establecidas entre ellas, también emergen nuevas realidades que no alcanzan a ser planteadas teóricamente entre otras razones por los cambios acelerados, la insuficiencia de las categorías –tradicionales - para afrontarlas y porque sus referentes han sido *descentrados*. De ahí que, se pueda decir que los tres <retos> dominantes de nuestra realidad sean: el desbordamiento de las fronteras, el cruce de paradigmas y la multiplicidad compleja. Lo cual, nos sugiere entre otras cosas, la necesidad de replantear nuestros paradigmas de conocimiento, y esto afecta también al ámbito filosófico.

### 3. PARADIGMA LINGÜÍSTICO «FUNDANTE».

Una incursión en el campo lingüístico, también puede proveernos de elementos importantes para acceder a la comprensión de la noción de cultura. Nos permitirá advertir la continuidad de ciertas de sus significaciones más importantes y los giros radicales. Pero conviene primero observar el *campo semántico* en el que se inscribe la voz cultura, a partir de distintas fuentes<sup>65</sup>: [cultedad, culteranismo, cultería, culterano, cultismo, cultivación, cultivador, cultivar, cultivo, culto –divino, religioso, supersticioso -, culto, cultor, cultural, *cultura*, cultural, cultivar, culturismo, culturizar, culturismo]. Éste nos permitirá comprender mejor su itinerario, las correlaciones subyacentes y sus cambios de contenido, los cuales nos remiten en conjunto a sus orígenes, y todo tipo de transformaciones imposibles de aislar de una evolución material, ideológica y social, así como de una cierta jerarquización. Todos estos aspectos nos llevan a interrogarnos sobre la legitimidad de autonomizar una palabra de su campo semántico.

La evolución de un término, puede obedecer a múltiples facetas: tanto las lógicas, como las lingüísticas, casualidades de uso, influencias extranjeras, el desarrollo del pensamiento, etc. Podemos incluso descubrir una transformación continua con ritmo variable y categorizar algunos de ellos como todo un «signo». Sin duda, veremos que el término *cultura* encaja perfectamente con tal afirmación, en el pleno sentido de la palabra. Basta que consideremos el gran número de definiciones que posee y el número de ciencias que se interesan por ella, asimismo su itinerario en el que asume significados provisionales y, otras veces, diríamos se encuentra en tránsito hacia nuevos sentidos. Siempre abierta a múltiples interpretaciones.

Para su estudio podríamos situarnos desde dos ópticas fundamentales que en líneas muy generales serían: la histórica, que privilegia ciertas ideas y, por tanto, en ella las transformaciones

<sup>65</sup> Fundamentalmente de obras en castellano; cf. COROMINAS, J. (1980). *Cultura*. En: Diccionario Crítico Etimológico de la Lengua Castellana, v. I, Madrid: Gredos, 980; ENCICLOPEDIA UNIVERSAL ILUSTRADA EURO-AMERICANA. (1993). s.v. *Cultura*, t.XVI, Barcelona: Hijos de J. Espasa Editores, 1105-1106; CASARES, J. (1979). *Cultura*. En: Diccionario Ideológico de la Lengua Española. Barcelona: Gustavo Gil, 244-245; REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (1984<sup>20</sup>). s.v. *Cultura*. En: Diccionario de la Lengua Española, t. I, España: Espasa Calpe, 415-416. REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. (1990). s.v. *Cultura*. En: Diccionario de Autoridades, v. I, Madrid, Gredos, 699-700 (edic. facsímil ). DICCIONARIO ENCICLOPÉDICO LABOR. (1996). s.v. *Cultura*. t. II, Barcelona: Labor, 784-785; ALONSO, M. (1982<sup>21</sup>). *Cultura*. En: Enciclopedia del Idioma. Madrid: Aguilar, 1306. NUEVA ENCICLOPEDIA LAROUSSE. (1984<sup>3</sup>) s.v. *Cultura*, v. 5, Barcelona-Madrid: Planeta, 2527-2528.

semánticas son reveladoras de esa evolución ideológica en interdependencia con fenómenos de índole social, política, económico, cultural. Pero sería útil igualmente contar con la óptica lingüística, que subraya propiamente sus cambios fonéticos, gráficos, semánticos, etc., en diversas lenguas - y bajo el estructuralismo se articula a un sistema -. En cualquiera de los casos, el fin que se persigue es llegar a una interpretación general, intentando la combinación de ambos enfoques; de modo que podamos conocer algunas de sus transformaciones lingüísticas importantes en conjunción con el acceso a la ideas dominantes del entorno circundante.

Así pues, si nos remontamos al uso antiguo de “*cultura*”, el término procede del latín, del verbo *colere* (*excolere, percolere, recolere, cultus*), que significa cultivar; aplicado a *tierras cultivadas*, constituyendo así su significado primario. De la misma raíz se deriva “*incola*”, es decir, habitante; derivado de “*incolere*” que significa habitar. No olvidemos que en la antigüedad el trabajo de los campos era la actividad característica de una población residente, de forma estable en un territorio, por contraposición a las civilizaciones nómadas.

La palabra cultura posee una misma raíz en casi todas las lenguas occidentales y encierra una serie de significados<sup>66</sup>. Observemos sólo algunas de aquellas más familiares a nosotros, en las que la palabra cultura se expresó como: *culture* en francés, *culture* en inglés, *Kultur* en alemán, *cultura* en italiano. Si recurriésemos al portugués, sueco, noruego, danés, ruso y otras lenguas eslavas, sucede lo mismo. Un dato curioso es que esta palabra no la encontramos en casi ninguna de las numerosas lenguas tribales – correspondientes a los pueblos cazadores y pastoriles - de la mayor parte del mundo. La razón de ello, puede ser que expresa un concepto que en sus orígenes se desarrolló entre los pueblos agricultores. Estos mismos después la utilizaron no sólo para referirse a la “*madre tierra*” sino que la extendieron a sus hijos, en el sentido del *cultivo* que alimenta y hace florecer las facultades humanas<sup>67</sup>.

Acorde con esto último, el término latino *cultura animi* (cultivo del alma), empleado por Cicerón y Horacio en la metáfora: «como una tierra, ampliamente buena, con un particular tratamiento no produce una vegetación desordenada y poco útil, así el espíritu no da y produce lo que le es propio si no es oportunamente ejercitado»<sup>68</sup>; así se pretende comparar el espíritu del *hombre rudo* con un campo *sin cultivar* y la *educación* con el *cultivo del campo*. Más tarde, entre los escritores italianos del Renacimiento la expresión utilizada fue la de: “*coltura*”.

El término griego que más se aproxima a cultura es: παιδεία (Paideia). Ésta significa para nosotros educación, aunque la noción de “*cultura*” se refiere principalmente, no sólo a su sentido intelectual, sino moral y físico. Pero cabe agregar que en sus orígenes tales distinciones apenas eran acentuadas.

Se observa que tanto en el caso latino como el griego, la «cultura» es principalmente una *propiedad interior* característica de la personalidad, y hace referencia a un *crecimiento progresivo* - *cultivación* o *humanización* -. Es pues, una invitación a “*cuidar*” el espíritu y el alma para extender las propias predisposiciones y capacidades e implica su adquisición y desarrollo gradual. Como se ve, posee un sentido predominantemente subjetivo. Después se desarrollará la formulación “*cultus vitae*”, denotando la estructuración práctica de la naturaleza por obra del hombre en una línea

<sup>66</sup> En la Modernidad significó algo muy distinto para los ingleses, los franceses y los alemanes, sirviendo para distinguir e identificar tanto sus diferencias o “superioridades”, como sus aspectos sociales y nacionales; dado que estas naciones entraban en un período de afirmación, expresión del inicio de una fuerte tendencia etnocentrista.

<sup>67</sup> MONTANI, M. 1996: 35.

<sup>68</sup> MATHIEU, V. (1967<sup>2</sup>). *Cultura*. En: Enciclopedia Filosófica 2, Conrad-Martius-Gaunilone, Italia: G.C. Sansoni Editores, 208-210.

objetiva. F.X. von Baader (1813) sintetizó ambos aspectos - plasmación de la propia personalidad y de la naturaleza- en su noción: «*Lebenspflege*» - cuidado de la vida -. Así deja de significar únicamente el simple perfeccionamiento de posibilidades exteriores a la existencia, y lo introduce en el campo de la civilización.

#### 4. PARADIGMA LINGÜÍSTICO «CONTEXTUAL».

Este paradigma nos remite al sentido de la voz cultura en distintos contextos de expresión. Si nos remitiéramos, por ejemplo, a un estudio detallado del contexto francés, inglés, alemán y castellano, podríamos captar algunos paralelismos pero también sus bifurcaciones, superposiciones y con ello sus particulares delimitaciones; en conjunto nos da una idea de cómo se está viviendo la *experiencia cultural*.

Nosotros retomaremos básicamente el marco del contexto francés y el alemán, porque ambos pueden darnos una visión general del proceso de evolución del término *cultura*. Según varios autores, Francia puede ser considerada como la creadora y difusora del término “*culture*” (cultura) y el de “*civilisation*” (civilización) íntimamente vinculado a ella<sup>69</sup>. Por eso constituye en una referencia básica de encuadre. En el contexto alemán, el término *Kultur*, además, de haberse constituido en su *polaridad*, influyó durante un tiempo en la lengua francesa, en el inglés y el castellano. Y tuvo importantes repercusiones en el planteamiento filosófico y antropológico.

A esto se suma que, el proceso de evolución del término *cultura* en el marco francés es equivalente al de la lengua inglesa, donde coinciden algunas de sus expresiones, y asumiendo igualmente el sentido de culto<sup>70</sup>. Existen también puntos de convergencia con la lengua castellana. En ésta la palabra *cultura* fue asumida en su acepción referida a <culto religioso> (1480) y después adquirió el sentido de *acción y actuación* humana, engendrando asimismo nuevos vocablos<sup>71</sup>.

Más adelante profundizaremos en la significación de la *cultura* en el contexto latinoamericano, que hoy se aproxima más a la noción original latina, aunque también en él se entremezclaron la línea ilustrada francesa y la romántica alemana<sup>72</sup>. No nos es indiferente ésta temática. Ya

<sup>69</sup> Cf. BENETON, P. (1975). *Histoire de mots culture et civilisation*. París: Presses de la Fondation National des Sciences Politiques, 23-24; NOUVEAU PETIT LE ROBERT. *DICTIONNAIRE DE LA LANGUE FRANÇAISE I*. (1993). s.v. *Culture*, Montreal: Dictionnaires Le- Robert- París, 524-525. (En adelante citado N.V.P.F.); HENRIOT, P. (1990) *Culture*. En: *Encyclopédie Philosophique Universelle*. Les Notions Philosophiques París: PUF, 535-537.

<sup>70</sup> La palabra “*culture*” remite también a su origen latino; las expresiones inglesas que coinciden con las francesas son “*piece of tilled land*” y “*cultivation*” (XV); y asumen *cult* (culto) religioso. Predomina el vocablo “*cultivating of mind, manners*” (XVI) y “*intellectual training and refinement*” (XIX). Cf. THE OXFORD ENGLISH DICTIONARY. (1932). art. *Culture*, v.III; THE OXFORD DICTIONARY OF ENGLISH ETYMOLOGY (1966). s.v. *Culture*, Great Britain: ed. C.T. Onions, 234-235; THE SHORTER OXFORD ENGLISH DICTIONARY ON HISTORICAL PRINCIPLES. (1973). s.v. *Culture*. v. I, Prepared by William Little, H. W. Fowler and Jessie Courson. Great Britain: Oxford University Press, 470-471; WEBSTER’S THIRD NEW INTERNATIONAL DICTIONARY (1986). s.v. *Culture*. Encyclopaedia Britannica, v. I, U.S.A.: Merriam-Webster, 552-553.

<sup>71</sup> Aparece explícitamente en Fray Luis de León (1583-1585), luego, varios autores la emplearon en sus demás acepciones Dámaso Alonso, Quevedo, Lope de Vega, etc.; otras referencias datan del siglo XVII cuando su sentido metafórico es empleado como un tipo de lenguaje, de los que hablan o escriben con estilo *cultivado* – cultos –; y sirvió de bandera a las polémicas estilísticas y literarias entre el gongorismo y sus adversarios. En el siglo XIX se asumió el sentido alemán de <*Kultur*>. Y con Ortega y Gasset (1933) bajo la tradición humanista e influencia alemana se asumió el sentido vitalista. Cf. COROMINAS, J. 1954: 980.

<sup>72</sup> Aquí la palabra clave que abre el acceso a los estudios culturales es: *inculturación*. Cf. SUESS, P. (1990) *Inculturación*, en: *Mysterium Liberationis*. ELLACURÍA, I. / SOBRINO, J. (eds.), v. III, 383-390; REMOLINA, G. *Problemática de la evangelización de la cultura*. Stromata: 41 (1985) 233-237; SCANONNE, J. C. *Pastoral de la cultura hoy en América Latina*. Stromata: 41 (1985) 363-368; MORENO REJÓN, F. *Antecedentes históricos de la teología política y de la liberación en América Latina*. Moralia: núms. 31-32 (1986) 509-521; GÓMEZ

que representa el caso concreto de una cultura que, en parte, se vió obligada a explicitarse y justificar su status como *sujeto cultural*, a partir de un paradigma de cultura, ajeno a ella y sumamente estrecho; ya que en principio negaba determinadas *formas* culturales porque no se ceñían a sus cánones previamente establecidos. Si pensamos en otro tipo de culturas que apenas tuvieron contacto con aquellas dominantes, y en las que ni siquiera aparece el término *cultura*, parece ser muy difícil poder establecer no sólo su proceso evolutivo, sino incluso, encontrar reminiscencias de la dominancia de aquellas, que pudieran ser captadas en su cosmovisión, sus sabidurías y modos de conocimiento, sus formas de interpretar la experiencia religiosa, etc. Sin embargo, de ello no se sigue, como afirma la antropología, su negación como *sujetos de cultura*.

Aunque la voz *cultura*, hunde sus raíces en el término latino, se puede decir que tal acepción nació propiamente en Francia a fines del siglo XIII. Durante el período medieval se empleaba juntamente con sus términos próximos: [*coture, colture, cultivage, cultivement, cultivoison*] pero sobre todo <*coture*>, que fue el más usual, cuyo origen data del siglo XII y significaba el *cultivo de la tierra*; esto es, el conjunto de operaciones propias para sembrar en el suelo los vegetales útiles al hombre - agricultura - y se aplicó también al *cuidado* de los animales domésticos. De ello se desprenden las siguientes expresiones: “*cultura de un campo ó de un vergel*”, su explotación: “*trabajo de cultura*” (agrícola), “*poner una tierra en cultivo*”. Y se habló de “*países de pequeña, mediana y gran cultura, así como de cultura familiar*”. La persona que cultiva la tierra y la explota era conocida como el “*cultivateur*”-trice (1360)<sup>73</sup>.

Hasta aquí lo más usual fue hablar de un pedazo de “*tierra cultivada*” y del “*culto religioso*”. Pero éste último sentido cayó en desuso en el siglo XVI, mientras que, el primero evolucionó, de un *estado* de tierra cultivada a la *acción* propiamente de cultivar, así parece retornar al sentido latino original pero se proyecta en una nueva evolución metafórica.

Pero en 1549 J. Du Bellay se refiere a la acepción de la “*cultura de la lengua*” en su obra *Défense et illustration de la langue française*. Y. W. von Wartburg en el *Französisches Etymologisches Wörterbuch* sitúa la aparición del sentido figurado de cultura en 1550<sup>74</sup>, que evoluciona al término “*culture*”, para mentar el desarrollo de ciertas facultades del espíritu a través de los ejercicios intelectuales apropiados. De ahí por extensión, al conjunto de conocimientos adquiridos que permiten desarrollar el sentido crítico, el bien y el juicio; con una clara referencia al conocimiento, la educación, formación, instrucción. Precisamente, el “*saber*” y la “*erudición*” se convertirían en los referentes clave para interpretar la voz *cultura*, dando origen a un gran número de expresiones nuevas: “*Una vasta y sólida cultura*” (cultivado), “*cultura libresco*” (erudición), “*acceso a la cultura*”, “*un espíritu sin cultura* (de un dominio particular). Y también fue utilizada en referencia a las humanidades aquí podemos citar: “*cultura filosófica, literaria, científica, artística, cultura clásica*”.

Aunque a mediados del siglo XVII, se conocía el sentido figurado de cultura, y ya circulaba en el vocabulario corriente, sin embargo su uso novedoso fue ignorado por algunos lingüistas y lexicógrafos. Varios diccionarios más importantes de la época ni siquiera lo mencionan, y aún se remiten a la noción de cultura en sentido agrícola. Esto nos permite dudar si aún no se com-

---

MARTÍNEZ, J. L. (1995). *Pensamiento de la liberación*. Madrid: Ege ediciones, 232. SCHREITER, R. J. *Faith and Cultures: Challenges to World Church*. Theological Studies: n. 50 (1989) 744-760.

<sup>73</sup> Cf. BENETON, P. 1975: 23-24.

<sup>74</sup> Cf. BENETON, P. 1975: 24, donde también alude a varios diccionarios de la época y las constantes e irregularidades que presentan. Entre ellas que, fue en el año de 1510 el paso hacia el término <*culture*>, cf. NOUVEAU PETIT LE ROBERT. *Dictionnaire de la langue française I*. (1993) s.v. *culture*. En: N.V.P.F., 525

prendía la cultura en otro sentido que no fuera el agrícola. Sólo hasta el siglo XVIII adquiere un reconocimiento oficial pleno el nuevo sentido.

No obstante, hemos de distinguir, según Tonnelat (1930), el uso específico que se dio a la *cultura* en cada uno de esos siglos<sup>75</sup>. En el caso del siglo XVII se utilizó el término *cultura* en sentido más abstracto, y siempre acompañado de un complemento gramatical que designaba la materia cultivada: “*cultura del trigo, la cultura de las letras, la cultura de las ciencias*”. En cambio, en el siglo XVIII, algunos escritores, concretamente Vauvenargues y Voltaire, fueron de los primeros que emplearon la noción de *cultura* de modo casi absoluto, y le dieron el sentido de [formación- educación- del espíritu], con ello, el sentido figurado adquiría plena autonomía. Entonces se convirtió en la portadora de una significación implícita y siempre fue empleada en singular, como reflejo del ideal unitario y su perspectiva universalista<sup>76</sup>. La *cultura* pertenecía al Hombre –con mayúscula- independiente de toda distinción nacional o social. Se articuló a la ideología de la Ilustración y con ello a las ideas de *movimiento, progreso, educación*. No obstante, aunque Condorcet creía en el progreso por medio de la cultura y la transmisión de facultades adquiridas, desplazó ese término y lo sustituyó por el de la *naturaleza*. Éste cambio después tuvo grandes repercusiones en el ámbito de la educación.

Con respecto al verbo *cultiver* (cultivar) fue utilizado en 1690 tanto para “*cultivar la tierra, plantas y árboles*” como para “*cultivar el espíritu, las artes y ciencias*”. Finalmente, apareció un nuevo sentido, que acentuó el *resultado* de la instrucción, entonces adquirió sentido la expresión de «un espíritu cultivado por la instrucción».

Pero a pesar del “progreso” del término *culture*, después pasó a ocupar un lugar más modesto, incluso, apenas se empleó. Dejó de ser un elemento clave en el léxico filosófico, que contaba ya con toda una gama de expresiones, tales como: *luces, instrucción, educación, enseñanza, erudición, bellas letras*, etc., para evocar «el perfeccionamiento intelectual de los individuos o sus resultados».

En el siglo XIX, el uso de *culture* fue bastante discreto y esencialmente perpetuó y prolongó el sentido adquirido en el siglo anterior. Sufrió algunas innovaciones de carácter marginal, aunque sus definiciones, eran las mismas, cortas y muy parcas. La definición paradigmática de la cultura, según el *Dictionnaire Universel de la Langue Française* (1826): [*Culture «se dit des lettres, des sciences et des arts, des facultés de l'esprit. La culture des sciences, des arts»*]<sup>77</sup>. Únicamente el diccionario de L. Doblez (1860) se expresó originalmente al proponer por un lado del sentido tradicional: «*Application à perfectionner les arts, à développer les facultés de l'esprit*» y, por el otro, la acepción inaugurada por Vauvenargues: «*Résultat de cette application*»<sup>78</sup>. Hasta que en 1932, el *Dictionnaire de l'Académie française*, afirma la *dedicación o aplicación en el perfec-*

<sup>75</sup> Cf. KROEBER, A. L. / KLUCKHOHN, C. 1952: 9, 37-38.

<sup>76</sup> La noción de “*civilisation*” nació en 1757, fue empleada por el Marques de Mirabeau, luego Dupont de Nemours, Linguet, etc. Significó el refinamiento de actitudes, desarrollo de la cortesía, pulimento o dulcificación de las costumbres. Rápidamente con Diderot, Montesquieu, D' Lambert y Holbach evolucionó para designar el movimiento colectivo y original que ‘hace salir a la humanidad de la *barbarie*’ - de la acción al resultado - del estado de la sociedad civilizada. Ya en (1798) el *Dictionnaire de l'Académie française* define que es la «acción de civilizar o estado del que es civilizado». Éste reflejó el afrancesamiento de la filosofía en conexión a la idea de perfección. Y dada la fuerte crítica a que fue sometida la práctica de la *colonización*, cobró auge la temática de la «civilisation des savages», para justificar y dar cabida a *todos* los hombres en el mismo movimiento de civilización de Occidente. Cf. BENETON, P. 1975: 3-36.

<sup>77</sup> Cit., en: BENETON, P. 1975: 53. Ahí se nos remite a un listado de los diccionarios franceses de la época.

<sup>78</sup> Cit., en: BENETON, P. 1975: 54.

*cionamiento*, vinculado a la cultura general o el conjunto de conocimientos. De ahí, concluye que la cultura puede entenderse como sinónimo de “civilización”<sup>79</sup>.

El contexto germánico es un poco más complejo en su desarrollo<sup>80</sup>. Sigue en las líneas fundamentales de la matriz francesa. Además, podemos descubrir varias significaciones nuevas acerca de la cultura: [*Kultur, hochere Kultur, Ausbildung, Bildung, Geist*, y también oposiciones -*Kultur vs. Zivilisation, Kultur vs. Bildung, Geistige Kultur vs. Materialle Kultur*] pero no todas ellas alcanzaron una aceptación general.

Según H. Schulz (1913) la palabra “*Kultur*” fue introducida al alemán a finales del siglo XVII, procedente del latín, para denotar la *cultura espiritual* (en la línea “*cultura animi*” de Cicerón), referida al desarrollo o evocación de las capacidades intelectuales y morales del hombre (*Ausbildung*)<sup>81</sup>. Ese paso suele atribuirse a J. C. Adelung quien en 1782, publicó anónimamente un ensayo sobre la *historia de la cultura de la especie humana*. Entonces comenzó a divulgarse ese término y fue empleado en el lenguaje coloquial<sup>82</sup>. Bajo la influencia del *afrancesamiento* del espíritu moderno fue reafirmado. Sin embargo, acentuó su comprensión en el sentido de *distinción* y *fineza* de modales, así como el *estado social*, que contó con el desarrollo de sus propios instrumentos y una organización política determinada, en oposición a la *barbarie* de las personas salvajes. Con referencia a esto último, Klopstock equiparó el término de *Kultur* al de *Entbarbarung* (*desbarbarizar* = sacar del estado de la barbarie). Sin embargo, cabe añadir que la palabra “*Kultur*” no apareció en el primer diccionario alemán (1774) sino únicamente hasta 1793 y fue escrita de forma distinta “*Cultur*”. Esto a pesar de que autores como Herder, Kant, Schiller, Goethe la habían empleado antes en las acepciones mencionadas. Nuevamente fue omitida en las ediciones de 1860 y 1873 del *Deutsches Wörterbuch* de Grimm. Para algunos esa omisión es deliberada ya que son incluidas otras palabras como “*Creatur*” ó “*cujonieren*” de origen extranjero; y además ésta había sido utilizada ampliamente por los clásicos alemanes en el siglo anterior<sup>83</sup>. Así se asentaron tres de sus acepciones más conocidas de la cultura: *cultura espiritual*, la cultura como *distinción y fineza de modales* y la cultura como *estado social*.

Ya entrado el siglo XVIII era ya frecuente el uso de “*Kultur*” y se amplió su significado al aplicarlo de los individuos a la persona o la humanidad. Ahí radica el antecedente del sentido moderno de totalidad y equivale al término francés de *civilisation*. Planteándose entonces la oposición entre *Kultur/ civilisation*. Fraguada bajo la influencia del pensamiento de Nietzsche, concretamente con su crítica a la *Kultur* y la filosofía alemana, en el pensamiento francés. Con el tiempo llegó a ser un arma contra el mismo pensamiento alemán y contribuyó, por ende, al florecimiento del pensamiento francés. Por tanto, en el trasfondo de esa oposición se encuentran representados dos mundos, dos espíritus y razas. Es decir, una concepción universalista contra una concepción nacionalista, no obstante, ambas reposan en ciertos principios comunes, que las

<sup>79</sup> Cf. BENETON, P. 1975: ídem.

<sup>80</sup> SLABY R., J. / GROSSMANN, R. / ILLING, C. (1994<sup>4</sup>). *Kultur*. En: Diccionario de las Lenguas Española y Alemana, t.II, Barcelona: Herder, 653-654. WAHRING, G. (1968). *Kultur. Wahring Deutsches Wörterbuch*, Gütersloh: Bertelsmann Lexicon-Verlag, 2187; TAUCHNITZ, B. (1897<sup>3</sup>) *Kultur*. Nuevo Diccionario Alemán-Español y Español-Alemán, t. II. Leipzig: D. L. Tulhaussen Verlag, 404-405.

<sup>81</sup> Cf. KROEBER, A. L. / KLUCKHOHN, C. 1952: 18.

<sup>82</sup> Cf. HUNTER, A. (1993). *Cultura*. En: Nuevo Diccionario de Moral Cristiana, Barcelona: Herder, 116-120.

<sup>83</sup> Asimismo G. Klemm ya había publicado el primer volumen de *Allgemeine Culturgeschichte der Menschheit* (1853) y *Allgemeine Culturwissenschaft* (1852). Cf. KROEBER, A. L. / KLUCKHOHN, C. 1952: 10. He tenido la oportunidad de confrontar directamente el *Deutsches Wörterbuch* (1860) von J. und W. Grimm, Bands 2/ 11, Leipzig: Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co.Kg./ Oktober München (1984), en donde efectivamente no aparece voz “cultura”, en ninguna de sus dos formas de escribirla.

circunstancias históricas inscriben en el período de la Ilustración pero que se distancian por sus perspectivas diferentes<sup>84</sup>.

Así mientras la “*Civilisation*” se liga a una idea de continuidad, la “*Kultur*” se adhiere a un proceso de cambio por substitución, e implementa una serie de signos y símbolos, con el interés de que todas sus prácticas permitan realizar el máximo de posibilidades de cambio. Por eso representa una fuerza o movimiento creador.

Adler mantiene que el concepto de *Kultur* refleja la autocomprensión del pueblo alemán, sus realizaciones y naturaleza<sup>85</sup>; se proyecta en la creencia de la superioridad de esta cultura, vinculada a la idea de predestinación metafísica - supone la misión espiritual de Alemania -; y la predestinación biológica - implica la cualidad superior de esta raza -. Ligada a una concepción *desigual* de la humanidad y, en consecuencia, da pie a una estratificación socio-cultural.

Podemos citar tres momentos importantes relacionados con la cultura alemana, previos al sentido moderno de cultura<sup>86</sup>:

- **El primer estadio**, se considera a finales del siglo XVIII, cuando la noción de cultura aparece en un conjunto escritos de carácter histórico universal. J. G. Herder (1744-1803) es uno de los representantes más conocidos de un movimiento que cobró fuerza en Alemania, otros de sus representantes son: K. F. von Irwing (1725-1801), J. C. Adelung (1732-1806), C. Meiners (1747-1810), D. J. Jenisch (1762-1804). En parte ésta perspectiva está aliada a la manera de pensar de las “filosofías de la historia” aunque no es exactamente como ellas. Sostiene una idea de progreso modulada por un interés intrínseco en las variadas formas que la cultura ha asumido. Este enfoque es comparativo, en ocasiones incluso etnográfico e inclinado hacia el relativismo. La cultura continúa significando progreso o grado en la cultivación, siguiendo el recorrido trazado por la Ilustración.
- **El segundo estadio**, es contemporáneo al anterior, sin embargo, se prolongará por más tiempo; cristalizó en la corriente filosófica formal del idealismo alemán, que va de Kant a Hegel. Entonces el interés por la cultura decrece. En se debe al florecimiento del nuevo concepto “*Geist*” (*Espíritu*); el mismo que dejó de tener influencia hacia mediados del XIX. Esta línea en general fue un filosofar sobre la historia, deductivo, un movimiento trascendental<sup>87</sup>.

<sup>84</sup> Pero no es una oposición exclusivamente de carácter ideológico, sino un antagonismo político históricamente fechado y el desarrollo clásico de dos sistemas de pensamiento. Esclarecido y acentuado durante la guerra de 1914-1918. Finalmente, expresa también la lucha y desconfianza traducida en la oposición de intereses nacionales de ambos pueblos. Y gradualmente se oscureció su sentido y significación, inundando con su carga afectiva casi todos sus contenidos semánticos. Sólo después de la guerra quedan claramente demarcadas. Aunque Francia permanecerá alerta a toda publicación alemana y se multiplicarán las investigaciones franco-alemanas.

<sup>85</sup> Cf. BENETON, P. 1975: 94.

<sup>86</sup> Cf. KROEBER, A. L. / KLUCKHOHN, C. 1952: 18-29. Resulta muy iluminadora y útil esta distinción cuando uno se ha de remitir a distintas obras del contexto alemán, porque entonces se puede captar con mayor precisión el sentido en que está siendo empleado el término de cultura por los diversos autores. Y para poder contrastar con los de otros contextos culturales. De otra forma es difícil poder seguir sus discursos sobre la cultura. Esta variante también se explica en razón de la trayectoria histórica alemana durante el siglo XVIII y XIX, polarizada en las grandes abstracciones y el desequilibrio entre su avance cultural y su atraso político. Asimismo, la escasa homogenidad cultural interna, o una menor centralización en comparación con Francia e Inglaterra, le condujo a promover una nueva idea de cultura.

<sup>87</sup> Para una aproximación sistemática sumaria que estudia las filosofías de la historia a partir de un modelo sustantivo o especulativo y del crítico-analítico, cf. ATKINSON R., F. (1988). *The Philosophy of History*. In: *Encyclopaedia of Philosophy*. PARKINSON G., H. R. (ed.). Great Britain: Routledge, 807-830; FERRY, L.

- **El tercer estadio**, a partir de 1850, se caracteriza porque la cultura pasa a concebirse en su sentido moderno, tanto en los círculos individuales y técnicos, denotando algo ‘extraorgánico’ o ‘superorgánico’ que comparten todas las sociedades humanas a pesar de su cultura particular.

Wundt (1920) en su obra «*Volkerpsychologie*» subtitulada «*Kultur und Geschichte*», analizó el término cultura y concluyó con un concepto dual: *geistige Kultur* - cultura del espíritu - y *materielle Kultur* - cultura material -. También mencionó que el término “*culture*” - y esto se aplica igualmente al inglés - tiende a aislarse en sí mismo o segregarse apoyado en la noción de nacionalidad; mientras que el término de “*civilisation*” extiende o amplía su contenido a otras personas. De ahí, concluye que las culturas desarrolladas a partir de las civilizaciones, tienden a permanecer ‘dependientes’ de ellas<sup>88</sup>.

En el XIX, bajo la influencia de los románticos, evolucionó la noción de “*Kultur*”. Pasó a relacionarse con los aspectos intelectuales y las costumbres de la vida social y tendió a unirse al concepto de *nación*. Aparece entonces cargada de significados distintos, algunos agregados al sentido clásico, e influyendo en su homóloga francesa “*culture*”, que comenzó a ser utilizada en sentido de nacionalidad. Esto se explica por el prestigio y la alta difusión que alcanzó la filosofía alemana, y por la traducción y difusión de muchas de sus obras. Tampoco podemos olvidar que, durante la Alemania del último Bismarck (*Kulturkampf*), en nombre de la “*Kultur*” fue combatida y en muchos casos perdida la lucha del laicismo por los liberales.

A finales del siglo XIX los heraldos de la *Kultur* alemana se multiplicarán e invaden con sus ideas de jerarquías los ‘tipos de humanidad’, ‘cualidades superiores’ del pueblo alemán, la política y el arte. Entonces todo el esfuerzo de los historiadores, los investigadores, los literatos, los lingüistas, los artistas y los sabios se concentró en definir el carácter alemán por oposición al resto de la humanidad; acentuando progresivamente la especificidad de su misión y su valor original para resaltar su primacía incontestable. Fichte con *el Discurso a la nación alemana*, contribuye notablemente en esa línea. Sin embargo, también se afirma que la “*Kultur*” únicamente renovó la idea de *progreso* material e intelectual y moral, realizado por *toda* la humanidad. Y únicamente se asoció a una concepción de superioridad, cuando se intentó hacer florecer las características o rasgos de un pueblo, en búsqueda de una explicación de carácter natural.

En cualquier caso, el «pangermanismo» pasó a ser un elemento esencial del nacionalismo alemán, y se potenció con mayor fuerza después de 1914. La *Kultur* deviene todo un símbolo para los alemanes y un motivo de glorificación para otros países. Pero también, gradualmente, comenzó a despertarse una actitud despectiva hacia ella en toda Europa, hasta llegar a ser tomada en sentido burlesco e irónico.

Podemos afirmar que la “*Kultur*” alemana se enriqueció del concepto científico desarrollado por los estudios históricos, particularmente del área de la historia cultural. Así se relacionó con los rasgos característicos de una comunidad, y también se aproximó al término de civilización, aunque se demarca de su referencia a aspectos materiales. Esto explica que pudiera surgir la oposición - propia del ámbito alemán- entre < *Kultur* vs. *Zivilisation* > (1880). En general, dicho antagonismo se puede interpretar como: la “*Kultur*” que representa la vida del espíritu de un pueblo o alma de la comunidad, incluyendo su dimensión biológica y afectiva; contra la “*Zivili-*

(1992). *The System of Philosophies of History*. Chicago: The University of Chicago Press, 1999; POLIN, R.

(1993). *Adieu à la philosophie de l'histoire*. In: *La création des cultures*. París: PUF, 1-28; A.A. V.V.

(1993). *Filosofía de la historia*. REYES MATE, M. (ed.). Madrid: Trotta, 308.

<sup>88</sup> Cf. KROEBER, A. L. / KLUCKHOHN, C. 1952: 11.



sation" que equivale al racionalismo de su alma, sus expresiones técnicas y materiales, y al final adquiere un sentido peyorativo.

## 5. PARADIGMA CULTURAL DE LA «MODERNIDAD».

En ésta sección se presenta un trazado general sobre las líneas básicas y definitorias del discurso sobre la cultura circunscrito al período de la Modernidad, puesto que durante esta etapa es posible observar la confluencia de grandes transformaciones de índole económico, social y político. Paralelamente, los «descubrimientos» de todo tipo, generan el desbordamiento del horizonte y la emergencia de sujetos hasta ahora desconocidos. En consecuencia, brotan nuevas inquietudes que impulsan la constitución de áreas específicas del conocimiento e investigaciones diversas. Todo esto con claras repercusiones sobre el ideal cultural, continuamente modelado y configurado a partir de la aparición constante de nuevos elementos e interconexiones. La exigencia de modificaciones y cambios de enfoque se vuelve un imperativo.

Así, algunos autores emplearon el término de cultura para designar la unidad de un estilo artístico y otros en sentido muy próximo al de civilización - estado social o movimiento - o incluso como equivalentes; sin embargo, hubo quienes abiertamente separaron ambas acepciones, no siempre está claro a partir de qué criterio. Pero también hemos de contar con la vinculación y/o creación de nuevos términos, acentos o contraposiciones teóricas significativas<sup>89</sup>. Bajo determinados modelos de *evolución* cultural, la cultura se convirtió tanto en patrimonio de la humanidad como representativa de un tipo de sociedad y por ende, de la categoría social. Por último, este momento nos pone frente a dos de los giros relevantes de la cultura en la modernidad, y por qué no, ante la emergencia posible de un tercer giro.

Es importante poder captar a través de las transformaciones del término de cultura - y por tanto, el acceso a distintos significados - no sólo la experiencia que se está fraguando, sino la "*manera como los saberes del tiempo le están dando forma*"<sup>90</sup>; en ese sentido, también se busca reflejar hacia dónde apunta el tratamiento sobre la cultura, qué tipo de imagen prevaleció acerca de ella, cuáles fueron las ideas principales que subyacen a la misma y algunas de sus convergencias. Con ello podremos formarnos una idea del paradigma de la modernidad en sus elementos básicos.

También hay que observar con respecto al reciente discurso cultural, y esto hay que remarcarlo, que nos remite inevitablemente a ésta etapa crucial; al poner de relieve la oposición entre la cultura como una realidad *única* y la cultura como una realidad *plural*, es decir, el universa-

<sup>89</sup> Son famosas la contraposición «Naturaleza/ Cultura» (XVIII) y las de cultura erudita/ cultura popular y cultura/ civilización (XIX). Ambas nociones estrechamente vinculadas entre sí, se superponen, complementan y suele ser difícil distinguirlas. La noción de «cultura erudita» (1815) se articula a la Ilustración, comparte sus caracteres, pero acentúa su limitación a clases *privilegiadas o dirigentes*. Logró consolidarse a expensas de las culturas populares estáticas, la revolución romántica y la contraofensiva positivista. A finales de siglo, la crisis de valores culturales disolvió los patrimonios folclóricos, sus tensiones y divergencias harán sentir la necesidad de una «cultura diferente». Cf. GERBOD, P. (1982). *Europa cultural y religiosa de 1815 a nuestros días*, Barcelona: Labor, 5-32. La «cultura popular» fue desafiada por la erudita; a ella se recurrió para exaltar el *sentimiento nacional* inspirándose en el folklore regional. Sus características son el inmovilismo-conservadurismo y la pérdida de sus orígenes - por el aislamiento geográfico y sociológico-. Ésta permitió consolidar una mentalidad de «pueblo», en su mayoría rural y la pequeña burguesía. Recibe distintas denominaciones - cultura rural, tradicional, nacional, proletaria o subcultura específica- es estudiada a partir de diversas ópticas, autores, tipologías, etc.; JULIANO, MA. D. (1981). *Cultura popular*. En: Cuadernos de Antropología, n. 6. Barcelona: Anthropos: 1-13. Finalmente la contraposición: cultura/ civilización adquirió diversos matices, esconde nociones distintas de cultura, razón y naturaleza humana, sumada a la diversa interpretación - clásica, política, ideológica, etnográfica y significación lingüística.

<sup>90</sup> APARICIO, R. (1981). *Sociología de la cultura*. Madrid: Narcea, 13.

lismo vs. el pluralismo, entremezclado, por lo general, con la oposición entre cultura sustantiva o concreta y cultura formal o abstracta<sup>91</sup>. No cabe duda que renace el interés por el discurso cultural, cargado de una serie de contradicciones.

Partimos de la primera alusión a la «historia de la cultura»<sup>92</sup> donde podemos detectar una primera pista de su comprensión:

*“Representación de los valores espirituales en cuanto han adquirido un valor social e institucional, de aquello que en el siglo XVIII se llamaba “progreso”, cuya primera formulación se encuentra quizá en el tercer capítulo de Specimen controversiarum de Pufendorf, impreso en la Eris Scandica (Frankfurt 1686) donde se contraponen el estado natural al de la cultura”*<sup>93</sup>.

En este sentido, la «historia de la cultura» coincide con la de la «civilización», sin embargo, se reconoce mayor antigüedad a esta última - puede verificarse simplemente al rastrear su origen etimológico -, además, ha sido tratada de manera consistente por la vertiente histórico-filosófica - recuérdense los estudios sobre grandes civilizaciones -<sup>94</sup>.

Los inicios de la modernidad, entre los siglos XIV al XVII, se caracterizan por un amplio e impreciso desplazamiento. La temática principal gira en torno a una filosofía de la naturaleza y su objeto se centra en el mundo físico independiente del hombre y su acción creadora. Los grandes descubrimientos y los viajes de circunnavegación realizados durante el Renacimiento provocaron la emergencia de nuevas geografías e historias. Despertaron una serie de inquietudes con respecto a las formas de vida tan variadas del ser humano, costumbres, idiomas, técnicas y creencias que enriquecen el panorama intelectual y son plasmadas en una amplia literatura de aventuras.

Pero también se desencadenaron tensiones, y con ello, una reorganización geográfica, política, social, económica, así como la búsqueda de un nuevo discurso capaz de legitimar la propia condición europea y el estatuto del «otro», recientemente “descubierto”<sup>95</sup>. En el trasfondo, late una lucha espiritual que representada por la idea de homogenidad. Concebida como horizonte decisorio del destino y la humanidad. Ligada al enigma de las transformaciones de los hombres, que la ciencia - desbordada y abierta hacia múltiples conocimientos y campos específicos de investigación, en cre-

<sup>91</sup> Para el estudio de éstas oposiciones, cf. MARTÍNEZ M., T. (1996). *Muchas culturas. Sobre el problema filosófico y práctico de la diversidad cultural*, en: L.P.A.: 19-47.

<sup>92</sup> Cf. ELEY, G. *What is cultural History?* Neo an Interdisciplinary Journal of German Studies. New German Critique: n. 65/ Spring-Summer (1995) 19-36.

<sup>93</sup> ENCICLOPEDIA ITALIANA «TRECANNI» DI SCIENZE, LETTERE ED. ARTI. (1949). s.v. *Historia de la cultura*. Roma: 103-104.

<sup>94</sup> Para el desarrollo histórico del término «cultura», cf. ABBAGNANDO, N. (1997). s.v. *Cultura*. En: Diccionario Filosófico, México: FCE, 272-273; HUNTER, A. (1993). s.v. *Cultura*. En: Nuevo Diccionario de Moral Cristiana. ROTTER, H. / VIRTTER, V. (eds.). Barcelona: Herder, 116; MAMO, D. (1986). D. S.: 450; BOWEN, J. (1997). *Historia de la educación Occidental. La civilización de Europa. Siglos VI-XVI*. T. II, Barcelona: Herder 26-36; LE GOFF, J. (1983). *Tiempo, Trabajo y Cultura en el Occidente Medieval*. Madrid: Taurus, 173-180; 189-208; LORITE MENA, J. (1995). *Las sociedades sin Estado. El pensamiento de los Otros*. Madrid: Edikal, 70; CHARTIER, R. (1992). *El mundo como representación. Historia Cultural: entre práctica y representación*. Barcelona: Gedisa, cap. 2; DUQUE, F. (1995). *El sitio de la Historia. Historia del pensamiento y la cultura*. Madrid: Akal, 85; FERRATER MORA, J. (1994). *Cultura*. En: Diccionario Enciclopédico de Filosofía, v.1, Barcelona: Ariel, 762-766.

<sup>95</sup> Algunas obras que ilustran este aspecto: *El discurso de la dignidad del hombre* (1496) de Pico de Mirandola, *Brevísima relación de la Historia de las Indias* (1522) de Bartolomé de las Casas, *De Indis* (1539) de Francisco de Vitoria, *Sobre la Dignidad y Progresos de la Ciencia* (1623) de F. Bacon, *Sobre la Naturaleza Humana* (1650) de Hobbes, etc.

cienta autonomía - no podía dejar de subrayar, además de operar una transformación en la constelación del universo<sup>96</sup>.

Hay que agregar el pujante racionalismo filosófico y la influencia decisiva del protestantismo, que rompió con el poder exclusivo del orden de la vida representado por la Iglesia al fundamentar: la controversia de las confesiones, una primera secularización de la ciencia y de los asuntos relativos a la educación. Entonces la cultura quedó conferida al Estado y vinculada a sus supuestos. Y la razón liberada y abandonada a sí misma. En consecuencia, no sólo se conmovió profundamente la *ratio teológica*, sino que el dominio práctico y técnico del mundo estuvo cada vez más supeditado a la voluntad del hombre y la conciencia de su señorío vinculado a la creciente racionalización como claves primordiales de la civilización moderna<sup>97</sup>. El panorama en conjunto evidenciaba una nueva exigencia, la necesidad de pensar el mundo de otra manera<sup>98</sup>. Por consiguiente, se generó una ruptura epistemológica extensiva al campo religioso, social y político, comenzando a germinar la idea de una *cultura secularizante*.

Por su parte el Humanismo renacentista<sup>99</sup>, centró su atención en la idea de cultura como «procedimiento/descubrimiento». Esta etapa - a diferencia del medievo - tiene conciencia del estado de cambio, comprendido como una nueva clave de interpretación del pensamiento, pero *medido* por el contenido de una cultura y la lectura de los clásicos. De ahí, su consideración como un período de 'relativa' novedad. Y propició el nacimiento de una conciencia reflexiva de la cultura en cuanto «buena cultura» opuesta con desprecio a la del medievo. Entre sus representantes más sobresalientes podemos citar a F. Bervaldo, E. de Rotterdam y T. Moro. Ellos partieron del discurso ciceroniano - "*ingenii cultura*" y "*anima honestis artibus excolenda*"-, y así contribuyeron a un retorno al significado ideal clásico de cultura, aunque resaltando su aspecto naturalista, traducido y concretado en la formación del hombre, enclavado en su mundo, con el fin de poder vivir mejor y del modo más perfecto esta vida.

Unido a esta última idea, P. de Mirandola y C. Bovillo, acentuaron el carácter activo de la *sabiduría humana* - en contraposición al contemplativo- por medio del cual el hombre - entendido como microcosmos- llega a su realización total y, por efecto, el macrocosmos alcanza su perfección. Esto permitió la integración del trabajo al aspecto ideal, dejando de ser considerado utilitario y servil.

F. Bacon exaltó el progreso técnico y el saber operativo, su intención era concederle al hombre un dominio sobre la *Natura*. Todavía en él, el término *cultura* requiere siempre de un genitivo, puede observarse en su expresión «*georgica animi*» - en lugar de *cultura animi*- en su ética "*el espíritu de los georgicos*". Al igual que J. Dee - humanista, científico y mago- quien se preocupó por introducir en la cultura el campo de las actividades *mecánicas*. Y G. B. Vico destacó "*verum ipsum factum*", esto es, la historia ideal y eterna está vinculada a la teoría del curso y recorrido de la civilización.

Hacia mitad del siglo XVI en Francia se comienza a hablar de *cultura*, para denotar el desarrollo de determinadas facultades mediante el ejercicio apropiado (por ejemplo la memoria). Y

<sup>96</sup> Cf. LORITE MENA, J. 1995: 21ss.

<sup>97</sup> Para ampliar este punto, cf. WIESE, B. VON. (1979). *La cultura de la Ilustración*. Centro de Estudios Constitucionales. Madrid, 25-27; GIORELLO, G. / MIEGGE, M. / RUBBOLI, M. / TOURN, G. (1994). *Modernità Politicæ Protestantismo*. Torino: Caludiana editrice, 223-236.

<sup>98</sup> Sólo por citar un ejemplo, el descubrimiento de América, ha sido interpretado por algunos como la «irrupción masiva de la alteridad»; éste condujo a interrogarse con detenimiento por la *naturaleza humana*, desde el marco teológico y jurídico predominante. Por eso, el problema de la ética frente a la diversidad cultural estaba ya en germen.

<sup>99</sup> Considérese en todas sus modalidades: «Humanitas civilitas» en el trescento; «Humanismo cívico» en el quattrociento; y la orientación que adquieren entonces las universidades con su expansión; y por lo tanto, su versión francesa, alemana, inglesa, así como el denominado «Humanismo cristiano», etc., cf. BOWEN, J. 1977: caps. VI-XII.

en el siglo XVII, la idea de la cultura como «saber científico» y «guía implícita de la revolución intelectual» es común, en figuras como G. Galilei, R. Descartes, I. Newton, sin embargo, sólo se explicitará plenamente hasta la etapa del enciclopedismo.

Podemos concluir, en el Renacimiento y el Humanismo, la cultura se encuentra modulada por una racionalidad dura y promovida en sentido técnico-científico, lo que en principio parecía poner en crisis el enfoque clásico contemplativo, y subraya su dimensión horizontal y secular- para poder vivir mejor esta vida -, de no ser que por el hecho, que se cimentó, con una mirada ‘de vuelta’ hacia la cultura en sentido clásico. Conserva su rasgo aristócrata, en cuanto sabiduría para unos cuantos ‘separados del resto’, que gozan de un status metafísico, moral o formación científica.

El movimiento de la Ilustración, cuyo proceso fue iniciado en el Renacimiento, atravesó una serie de transformaciones y cobra auge en el siglo XVIII para declinar en el XIX. Se caracterizó por hacer una filosofía del hombre y, por lo tanto, centrada exclusivamente en el problema del espíritu humano subjetivo, su función cognitiva y su actividad moral y práctica; aspectos que lo capacitan para modificar la naturaleza y crear historia. Destacó una «Cultura» con mayúscula y de origen europeo. Según B. von Wiese:

*“Por ilustración (...) entendemos la “moderna” fase de la cultura europea, en la que al orden autoritario de la Edad Media, establecido sobre la salvación, se contraponen la soberanía de la Razón abandonada a su propio juicio”<sup>100</sup>*

Además, la concibió como:

*“Una forma propia de la conciencia cultural que penetra los diferentes sectores de la vida humana y de ninguna manera permanece circunscrita al complejo de las conexiones del espíritu”<sup>101</sup>.*

Esa última afirmación se refiere a la Filosofía, Arte y Ciencias, y se pretende subrayar que la cultura, penetra y se interesa en la vida ‘civilizada’ de los hombres, dirigiéndose a las distintas formas sociales, tales como las corporaciones, la escuela, la familia, la Iglesia y el Estado.

El *optimismo* de la Ilustración, consistió en querer someter gradualmente toda la existencia humana al *perfeccionamiento de contenidos intelectuales nuevos* - ya sea de tipo moral, teológico, filosóficos racional, literarios, etc. - y *nuevos métodos*, apuntando hacia la fundamentación de un orden puramente racional y autónomo<sup>102</sup>. Por tanto, la «Razón» pasó a ser el principio rector único, determinante y medida - hasta de lo técnico -. Tenía que ser reconocida precisamente porque en ella se encontraban formuladas y sustentadas -metafísicamente- todas las formas de vida y, por consiguiente, frente a ella también habría de justificarse toda praxis. Se desprende pues una interpretación de la vida, comprendida en primer lugar como una expresión y aplicación práctica de relaciones metafísicas y su fundación en la *naturaleza racional*. Una visión del mundo – ilustrado- *uniforme*, que destaca el primado de la «Cultura»; y la «Civilización» en el sentido de un “*estar racionalmente instalados en este mundo*”.

Pero tal concepción, no pudo implementarse sin la disolución del dominio cristiano y la consiguiente emancipación de sectores particulares de la vida, entre ellos el Derecho, el Estado y la

<sup>100</sup> WIESE, B. VON. 1979: 21. (El subrayado es nuestro).

<sup>101</sup> WIESE, B. VON. 1979: 21-22. (El subrayado es nuestro). Esa conciencia cultural forjará una cultura política determinada, que cristaliza en el republicanismo democrático.

<sup>102</sup> Téngase en cuenta que ya durante los siglos XVI y XVII se había fraguado en su concepción metafísica «la identidad entre ser y pensar», y la subsecuente secularización de la filosofía contribuyó como medio privilegiado a impulsar los ideales de la *cultura ilustrada*.

Economía<sup>103</sup>. Esto suponía haber alcanzado una conciencia nueva, pragmática, interesada y conformada a la vida terrena del hombre que cristalizó en las doctrinas del derecho natural, de la soberanía del Estado y del Contrato Social, así como el mercantilismo.

El proceso de fondo puede describirse como la progresiva secularización de la imagen del mundo medieval hacia la visión ilustrada; y conlleva una serie de desplazamientos en ámbitos diversos y serias consecuencias: el primado de la cultura o su imperio - racional- suplantó al del reino de Dios; el orden *racional* y la inmanencia esclarecedora del mundo, que desplazó su explicación trascendente; la libertad engrandecida por la Razón sustituyó la dependencia subjetiva vinculada a la fe. La metafísica se mantuvo firme en su pretensión de alcanzar la verdad absoluta y aprehender en su conjunto la existencia humana dentro del mundo a través de los principios «últimos, universalmente buenos y duraderos», vinculando las ciencias naturales, la metódica adaptación de la cuantificación y de la generalización. Finalmente, la educación, quedó en manos ahora del Estado, que promovió para todo hombre el ideal del perfeccionamiento humano, bajo la autoridad científica. Por contraposición a la educación cristiana precedente, orientada hacia el ideal de salvación, bajo la tutela y autoridad de la Iglesia.

Conviene subrayar que, el concepto de «Razón» se vinculó con el de la «Naturaleza» configurando una identidad monista de carácter descisivo. Pero mientras la razón apuntó en dirección de la libertad, racional y subjetiva, la naturaleza, por su parte, se dirigió hacia el todo armónico, cósmico y objetivo. Kant y Rousseau fueron los primeros en destruir tales conexiones.

La filosofía de la historia en la Ilustración -secularizada- se orientó conforme al «Plan de la Razón» y la concepción del «precepto moral». Puesto que la «Razón» fue comprendida como el *ser eterno, logos e historia*, por consiguiente, contaba con la capacidad de hacer progresar infinitamente al género humano. Y su trayectoria concebida en sentido lineal, apuntaba hacia el futuro (*Zeitgeist*) – incluso la misma Revolución formó parte legítima de ese *progreso*, orientado hacia la educación, la felicidad, la libertad y la razón. Más tarde esta visión condujo a los problemas que fueron planteados por el deísmo y el panteísmo. En vinculación estrecha con este principio - «Razón-Naturaleza» - creciendo así en complejidad, se articula la categoría del «individualismo» en sus dos variantes: la negativa y la positiva.

El «individualismo negativo» comprendido como una relación puramente negativa, desprendida de toda jerarquía, acentuó la emancipación terrena y soberana de la Razón. Entonces la categorizó como *razón genérica* - o razón común humana -, intentando con ello eliminar toda diferencia histórica individual. Este planteamiento se corrobora en la idea, que subraya: el interés individual mediante la razón converge con el interés de la comunidad y, a la vez, se articula al marco de un *mundo metafísico de sistemas armónicos*, que aspira en primer término a la identidad, unidad y

<sup>103</sup> Así, «el Derecho natural» de la Iglesia – de larga tradición- fue secularizado durante la Ilustración. Y con ello la «Razón» pasa a ser la que fundamenta y aprehende el orden jurídico dado por la 'naturaleza', el estado normal del hombre, el principio suprahistórico, regla, norma y medida independientemente. El sistema de consolidación de los «Estados modernos» se operó mediante alianzas en función de sus intereses prácticos e intentando alcanzar las mejores posibilidades para el desarrollo de su poder autónomo – e imposición soberana de intereses- y de la vida. Mediante la *normativización* el Estado se convirtió en un mero instrumento (Estado policial-liberal) obligado a velar por el bien común, a proteger la libertad humana y los bienes recíprocos – razón del Estado -. Pero, luego, evolucionó hacia la libre decisión y el acuerdo recíproco hasta convertirse en postulado revolucionario y autoridad legítima. Como idea natural precedió a la historia y se enfrentó a ella, reconociéndose nuevamente justificado por el pacto histórico de la humanidad. En la «economía» se desarrolló el comercio mundial -entre Holanda e Inglaterra-, la propagación de la industria y perfeccionamiento de los medios técnicos; el Estado entonces buscó una política económica racional (mercantilismo), que asegurara el máximo bienestar económico, en orden a lograr un desarrollo máximo, al interior y al exterior de los países, cf. WIESE, B. VON. 1979: 29-40.

armonía. Por tanto, y de esa manera se está ya en condiciones de propagar ampliamente los ideales de la ilustración, tales como: la tolerancia, libertad de conciencia, nivelación de divergencias históricas, educación colectiva, etc., sin el menor asomo de peligro. Ya que incluso su concepción sociológica de la humanidad y su relación con la sociedad, no representa más que una imagen del mundo metafísico o su aplicación práctica. De ahí, la *complementación* entre la razón metafísica y la sociológica que confluyen para garantizar el progreso y la solidaridad. En el fondo subyace la idea de equilibrio previamente definido. Pero también señala Wiesen:

*“No es posible considerar a la ilustración sólo como la época de la razón absoluta que se enfrenta, dando leyes y reglas, a la vida cualitativamente indiferente. En la sentimentalidad el interés dirigido en primer término al corazón, el sentimiento y el mundo interior se opone a semejante tendencia generalizadora”*<sup>104</sup>.

Ésta última, a pesar de sus métodos, a final se orienta hacia el ‘alma bella’. Lo cual nos permite hablar de la otra variante del individualismo, el «individualismo positivo», que se convierte en el antecedente inmediato justamente de la crítica que se levanta, y nace en su propio seno, contra el movimiento de la Ilustración.

Puede afirmarse, por tanto, que la «cultura de la ilustración» fue una cultura fundada en la Naturaleza-Razón y autonomía del hombre, cosmopolita e individualista; y que se levantó contra la cultura cristiana - sin poder negar su influencia -, promoviendo las ideas de cultura, libertad, moral y razón. Igualmente se concibe como un *saber racional*, un *conocimiento general* y *sumario* de todos los conocimientos del saber (enciclopedismo). Ese «saber-progreso-perfección» se vinculan y articulan a un marco pretendidamente universal -o a una noción sustantivada y unitaria de civilización-<sup>105</sup>. Por eso decimos que la cultura de la Ilustración, se caracteriza por los rasgos de ser *una, única y universal*. En ese contexto poseer ‘genio’ supone la perfección suprema del hombre normal, y subraya que es una coincidencia común a todos los hombres.

Durante esta etapa se comienza a ver la existencia de una organización estructural *ad intra* de toda cultura y los filósofos (Montesquieu, Saint-Simón, Ferguson, etc.) dirigen sus estudios a este punto. Contribuyendo así a sentar las bases de la sociología y antropología. Además, se *“enlazó por primera vez los resultados sistemáticos con las cuestiones sociológicas y psicológicas que se desprendían del estudio de los hombres y de la sociedad, y de la necesidad práctica de una actitud vital civilizadora”*<sup>106</sup>.

Hay que destacar en el mundo ilustrado, pese a los esfuerzos por lograr una identidad plena, aspecto que es reflejado en sus constantes alusiones a equiparaciones entre: pensamiento/ esencia, moralidad / felicidad, microcosmos /macrocosmos, naturaleza / arte, etc., sin embargo, las profundas antinomias corren a lo largo de su discurso, hasta el punto de hacerse insostenibles, causando mella incluso en las fórmulas propias de la Ilustración, tales como identidad entre <Naturaleza y Razón>, desafiada por el positivismo, la sentimentalidad y la filosofía crítica<sup>107</sup> y

<sup>104</sup> WIESE, B. VON. 1979: 42.

<sup>105</sup> Es decir, un proyecto único para toda la humanidad; denota un estado, grado o más avanzado. Pufendorf fue de los primeros en vincular la cultura a la ideología progresista de la Ilustración y después los enciclopedistas la relacionaron con el progreso histórico de la humanidad, del salvajismo a la perfección de la civilización, cf. REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (1984<sup>20</sup>). s.v. *Civilización*. Diccionario de la Lengua Española, t.I. España: Espasa Calpe, 322; NUEVA ENCICLOPEDIA LAROUSSE (1984<sup>3</sup>) s.v. *Civilización*, v. 4. Barcelona-Madrid: Planeta, 2015-2016. En el caso inglés, la civilización siempre estuvo asociada a la tarea de civilizar a otros. Todavía en 1933 se conserva esa denotación, cf. KROEBER, A. L. / KLUCKHOHN, C. 1952: 12; BENETON, P. 1975: 3-36.

<sup>106</sup> WIESE, B. VON. 1979: 53.

<sup>107</sup> El positivismo (D’ Alembert) acentuó que la razón sólo puede conocer limitadamente un objeto -como portadora de relaciones- ya que la naturaleza se abre más allá del pensamiento, apuntando con ello hacia el materialismo y a

el Arte<sup>108</sup>. Las cuales llegan a afirmarse como irreconciliables, agudizándose la tensión y oposición entre ellas. De manera que el siglo XIX, marca el fin de la cultura ilustrada y, con ello, el inicio de una nueva época, aunque todavía viva en su interior de esas antinomias.

La reacción crítica a la Ilustración, no se hace esperar, y emerge por la línea del historicismo y romanticismo alemán. Hemos dicho que su antecedente fue el individualismo positivo. Éste secularizó tradiciones místicas, anabaptistas y pietistas en la sentimentalidad<sup>109</sup>. Herder, condujo esa concepción al mundo histórico del que se alimentarán después el clasicismo y el romanticismo neo-humanista y de orientación aristocrática. De esa manera, se verifica el triunfo de la individualidad -vivencia- contra los esquemas generalizadores del racionalismo, especialmente en Alemania, que contaba con una forma de vida -burguesa- no consolidada y tampoco quería aceptar el orden universal encarnado en el Absolutismo, de orden metafísico y político. A fines del XVIII, este subjetivismo se convirtió en la energía política que buscó conformar el mundo, esta vez según las propias ideas de moralidad, naturaleza y razón - hasta ahora el formato más difundido de las ideas -, que había confundido los dos tipos de individualismo: de un lado el racional que considera al hombre en identidad con la humanidad, expresado principalmente como voluntad general; y de otro, el que acentuó su unicidad individual articulada a la bondad natural, rescatada para el pensamiento alemán - humanizante y liberal- en su proceso histórico<sup>110</sup>.

La nueva consigna de A. W. Schlegel era clara: “ *el mundo no es un sistema, sino historia*”. Lo importante era la vivencia de la realidad, comprendida como algo energético, en perpetuo movimiento, en el que se hallan implícitas las leyes inmanentes que el hombre sólo puede intuir. De ahí, F.C. von Savigny formuló las concepciones «histórica» y «ahistórica»:

*“Hay que pensar a todo hombre, a la vez como miembro de una familia, de un pueblo, de un Estado, y a cada época de un pueblo como la continuación y desarrollo de todos los tiempos pasados... Ninguna época, produce su mundo por sí y a su arbitrio, sino que lo hace siempre en comunidad indisoluble con todo el pasado”<sup>111</sup>.*

El nuevo discurso, puesto de relieve por la Escuela Histórica, se decanta por la línea de la «historificación de la realidad» articulada a la categoría central posibilitante: la noción de *pueblo*. Comprendido como «todo natural» y una realidad histórica, constituido por lazos de sangre y la descendencia común, a la par que se funda en circunstancias de hecho: afinidad física y es-

---

la fundamentación autónoma de la moralidad. El sentimentalismo (Rousseau), reflejó una esfera interna de la naturaleza y la existencia humana; es energía interna, pasiva y enfrentada a la historia, y sólo puede sentirse; ahí, la moralidad es fuga hacia el espacio idílico y ahistórico, y pasividad y quietud ante la maldad de la razón. La filosofía crítica (Kant) situó a la razón como presupuesto de las cosas y le fijó límites - pero trascendentales -. En el orden práctico se evidencia la incondicionalidad de la moral que ha de actuar en un mundo racionalmente condicionado; esa postura condujo a los problemas histórico-filosóficos y estéticos del clasicismo y el Idealismo alemán, que desarrollarán la ‘dialéctica’ para razonar la unidad hasta el fin. Cf. WIESE, B. VON. 1979: 61-70.

<sup>108</sup> A la estética se relegaron todos los problemas que la razón no alcanzaba a resolver; y constituyó la esfera latente de lo *irracional*. Shaftesbury indicó que la identidad entre naturaleza racional y arte racional, esconde siempre la tensión entre imitación y creación; esto hace que el artista no sea sólo ejecutor de las leyes de razón, sino que se revela con fuerza propia. Se concluye un sistema pre-establecido. Cf. WIESE, B. VON. 1979: 65-67.

<sup>109</sup> En ésta se encuentra la fuente del criterio racional relativizador tan conocido del liberalismo, que disuelve la verdad en situaciones y la vincula a la discusión e indagación personal. Cf. WIESE, B. VON. 1979: 42-44.

<sup>110</sup> Destacó en la literatura universal por la fusión ilustrada con las tradiciones religiosas, a través de figuras como Leibnitz, Lessing, Herder, Winckelmann, Goethe, Schiller y Humbolt, que desarrollaron las ideas de libertad, humanidad, cultura y belleza, mediante la poesía y filosofía; el drama idealista que busca educar y formar a través de lo estético.

<sup>111</sup> Cit., en: BACHOFEN J., J. (1978). *El derecho natural y el derecho histórico*. Centro de Estudios Constitucionales. Madrid, 18-19.

piritual, en las facultades y convicciones. Es dinámico y actuante, pero imprime su sello personal a las actividades y formas espirituales propias<sup>112</sup>. Alentado por el principio del *Volkgeist*, espíritu o conciencia, que varía de un pueblo a otro, se consolida por la coincidencia de voluntades, convicciones y costumbres heredadas que han sido plasmadas por varias generaciones, apoyadas en un pasado, en el asentamiento en un territorio, la «patria».

Pero este ‘espíritu’ cobra realidad mediante la realización de las grandes objetivaciones de la cultura que le prestan una existencia delimitada. Y así quedan vinculadas por las raíces de origen común. Entonces la religión, el arte, los usos populares, el idioma y el derecho se conciben como manifestaciones concretas y peculiares de ese espíritu. La creación del universo cultural, por tanto, es atribuida a la individualidad del pueblo.

La historia fue contemplada, no como un campo de la actividad humana, sino como algo que tiene el origen y justificación en su propia existencia. Se promovió el sentimiento complaciente en el devenir de las formas históricas, su curso pausado y el respeto religioso por lo que el tiempo ha de madurar. Además, forman parte de la historia las obras del espíritu -cultura- que constituyen el patrimonio común de un pueblo. Por eso, el mundo del espíritu nos revela que, en él topamos con ‘algo ya dado’ y no tienen sentido la imposición o inventiva, ni la voluntad humana o el discurso racional. Más bien tendremos que adquirir una actitud de abandono de nuestra individualidad, con el fin de situarnos como un momento más en el curso de la historia, donde el material aparentemente muerto, si sabemos interpretarlo *es fuerza viva y actividad del pueblo*.

Esta actitud crítica se vuelve hacia el Estado y el Derecho - terrenos en los que la Ilustración había actuado con predominio -; de manera que el Estado histórico se entenderá como algo cuya justificación se encuentra en haberse sido y llegado a ser en la historia y «*surge en un pueblo, por el pueblo y para el pueblo*», siendo el proceso que lo constituye de ‘fuerzas inmanentes’ y por tanto, como entidad espiritual, hunde sus raíces en la misma naturaleza humana – por eso no es algo pasajero como indicaría el Contrato Social, ni justificado en una construcción jurídica-. En ese sentido es “*unidad fraterna de los que le componen en un momento determinado, con los ya muertos y los todavía por nacer*”<sup>113</sup>. Por su parte la vida política, adquiere como norma suprema y guía de vida, «la tradición», entendida como inserción en el curso de la historia, superior a la voluntad y el juicio del propio individuo, una concepción conservadora típica de la vivencia historicista (tradicionalismo). Bachofen puntualiza que cada generación se sentiría en conexión -a manera de una eslabón- con el pasado y el futuro, así se cristalizaba la vida del Estado.

En el caso del Derecho, se concibe que nace y crece lentamente, casi de manera ‘invisible’, es de origen superior, concretamente del ‘*espíritu del pueblo*’. Se considera, por lo tanto, una ciencia histórica, asume el método positivista - con el cual llega a identificarse, en su contenido y validez -, y en tanto dado *con y por* la vida del pueblo. A mediados del XIX se desató la polémica entre el «Derecho Natural racionalista» - sostenido por los juristas filósofos de la Ilustración- y la concepción del «Derecho Histórico»- con F. J. Stahl y J. J. Bachofen<sup>114</sup>. En el fondo, es un enfrentamiento entre el método *filosófico* y la asunción del método *empírico* al interior del Derecho, y se hizo extensivo a dos ideas antagónicas del hombre y el mundo de la cultura. La de una noción de realidad sustantiva y estática, que podía ser aprendida por categorías lógico-formales; frente a la vivencia de la realidad como algo energético y en movimiento perpetuo, que contiene implícitamente las leyes inmanentes que el hombre puede intuir – no deducir -.

<sup>112</sup> Cf. BACHOFEN J., J. 1978: 20-21.

<sup>113</sup> Cf. BACHOFEN J., J. 1978: 25-26.

<sup>114</sup> Para el tránsito del ‘positivismo jurídico’ al ‘positivismo de la ley’, cf. BACHOFEN J., J. 1978: 37-72.



El contraste entre la tradición ilustrada francesa y la romántico-historicista alemana, siguiendo a Bachofen, de manera simplificada, estaría dada por la oposición entre una visión racional, esquemática, fría, considerada como la única fuente de todo conocimiento, autoridad y creación. Frente a una visión histórica, en la cual la razón es sólo un instrumento de conocimiento atribuido al esfuerzo de la humanidad durante siglos. La primera se siente defensora de la independencia y dignidad del espíritu humano, maestra de verdadera filosofía y la segunda únicamente no aparta su vista de 'lo dado', con el fin de tratar de comprender<sup>115</sup>.

Otro problema destacado es el concerniente a la temática de «la diversidad humana y la pluralidad cultural» con serias repercusiones, según se adopte la formulación ilustrada o la del historicismo. Si partimos de dos autores clásicos: Montesquieu y Herder, representantes de una y otra tradición respectivamente, curiosamente ambos mantienen gran conciencia sobre esa temática, sin embargo, sus conclusiones son divergentes.

Así Montesquieu subraya que la pluralidad de costumbres y variabilidad de las sociedades va ligada a la creencia en la unidad de la naturaleza y de la razón, por encima de la diversidad. Con ello se quedó a las puertas de un mero reconocimiento de la pluralidad de lo humano. Y Herder potenció justamente la multiplicidad de caminos diferentes que puede seguir cada pueblo, de acuerdo a la voluntad de cada sociedad, que se articula a los valores que desea vivir y sus tradiciones locales, la identidad nacional justifica el refuerzo de prejuicios propios; sin que haya razones para acatar los criterios uniformadores de la Ilustración. Pero sólo cuando es evidente la influencia de las invasiones francesas – la revolucionaria y napoleónica – la autoafirmación espiritual y cultural queda justificada como autoafirmación nacionalista<sup>116</sup>.

Podemos afirmar que, con la contribución del Idealismo<sup>117</sup>, la Escuela Histórica y el romanticismo alemán, se conforma una conciencia histórica –contra la visión ilustrada– que promoverá la emergencia de la pluralidad de historias y culturas. Sin embargo, es a raíz de la aparición de las ciencias socio-antropológicas cuando realmente toma cuerpo y se opera el tercer gran giro cultural.

La primera mitad del siglo XIX esta marcada por la presencia fuerte de las ideologías del tradicionalismo, el nacionalismo y el liberalismo<sup>118</sup> combinadas con las nociones de cultura y civilización, en unas relaciones que devienen íntimas y confusas. Así la noción de <civilisation> quedó vinculada a la idea de *identidad nacional* y una forma de vida *superior* y sirvió para justificar causas diversas. Su ideología dominante se orientó por tres líneas fundamentales: la civilización dominante, la civilización encarnada y la civilización prosélita. Algunos autores la vincularon a la humanidad, otros al pensamiento católico bajo el impulso de la fe y la religión, y los no creyentes, científicos y positivistas, la asociaron a la ciencia y la Ilustración –Renan y

<sup>115</sup> Cf. BACHOFEN J., J. 1978: 37-38.

<sup>116</sup> Otros puntos de contraste entre ambos autores, respectivamente: el rechazo o sublimación de tradiciones, la apuesta por los derechos individuales contra los colectivos, una orientación predominante hacia el futuro o hacia el pasado, la tensión entre uniformización y respeto por la diversidad. Cf. LAMO DE ESPINOSA, E. (ed.) (1995). *Fronteras culturales*. En: AA. VV. *Culturas, estados, ciudadanos. Una aproximación al multiculturalismo en Europa*. Madrid: Alianza, 30-44. (En adelante citado: C.E.C.); LAMO DE ESPINOSA, E. / GARRIDO, J. M. C. (1994). *La ilustración y el pensamiento conservador: dos tradiciones de la sociología del conocimiento*. Madrid: Alianza, 147-173.

<sup>117</sup> A.A. V.V. (1995). *LIV Liberalismo, Romanticismo y Nacionalismo*, en: *Política, Cultura y Sociología. Historia Analítica de las Humanidades*, v. 1, Barcelona: ediciones Internacionales Universitarias (FIES), 637ss. (En adelante citado P.C.S.).

<sup>118</sup> Cf. POLÍTICA, CULTURA Y SOCIOLOGÍA. HISTORIA ANALÍTICA DE LAS HUMANIDADES. (1995). *LIV Liberalismo, Romanticismo y Nacionalismo*, en: P.C.S.: 643-652; BENETON, P. 1975: 44-60.

Taine -. A finales del XIX la generación de Barret y Bourget influida por Nietzsche, comenzó también a promover un sentido nacional de la cultura francesa.

Entonces la "Civilización" pasó a identificarse con la imagen de Francia o de Alemania, que se debatieron la herencia de la civilización griega y romana – como punto de perfección y madurez- y por tanto, se convirtieron en el modelo específico a seguir. Tras la Segunda Guerra quedan claramente diferenciados un concepto de civilización francesa y el alemán.

Beneton concluye con acierto que: la «culture y civilisation» pertenecen a un mismo universo cultural y poseen una amplia audiencia. El primer término es discreto y el segundo glorioso, ambos cargados de las ideas fundamentales de su tiempo. Reflejan una particular concepción de las relaciones entre el *nosotros* y los *otros* de los medios ilustrados en el siglo XIX. Ésta puede descomponerse en cuatro proposiciones: (1) La humanidad es una, prima sobre lo nacional y social que se reconocen insertados en ella. Por tanto, la cultura y la civilización conciernen al *Hombre universal*. (2) Entre los otros y nosotros, las diferencias no son más que de grado, pero todos participan en el mismo movimiento del <Progreso>. (3) Los otros, devienen dependiendo de nosotros - Occidente y una minoría- por que ha encarnado los modelos del hombre cultivado burgués y representan los valores más elevados –universales -. (4) Entre nosotros y los otros, la cultura y civilización se levantan las barreras: los hombres y/o pueblos cultivados, superiores y los no-cultivados, que por ello no pueden ser portadores de valor alguno. La visión de los *otros* denota una postura universalista, optimista, al igual que de fuerte etnocentrismo<sup>119</sup>.

Después del romanticismo, la historia dejó de ser contada como una sucesión de culturas y productos de la razón. Así pasó a contarse por las etnias - de linaje o sangre -. Se forjó la noción de «raza», mediante la aportación de varios campos del saber - filosofía, teología, anatomía, fisiología, historia, filología- y la de escritores, poetas, viajeros, en combinación con el colonialismo, el desarrollo de la ciencia y la industria, el crecimiento de las ciudades, la inmigración y la mezcla de poblaciones, el creciente individualismo y los nacionalismos; entre sus precursores se encuentran Gobineau, Toqueville y Weber.

Algunos autores llegaron a sostener como «proyecto de reforma social» la necesidad de *purificar* la raza, ante la «degeneración sufrida por las mezclas y que la fuerza residía en la capacidad de absorber a otros». P. A. Taguieff mantuvo un racismo espiritualista universalista); J. Ferry, L. Blum. G. Tarde, desearon principalmente impulsar el progreso de la humanidad mediante la *misión imperialista civilizatoria* de las denominadas <razas superiores> - Francia, Inglaterra, Alemania e Italia- que como <razas superiores> debían poner a disposición de las *inferiores* su ciencia, industria para elevar su nivel cultural. Pero en la actualidad C. Lévy-Strauss mantiene que cada civilización moldea su propia raza, ésta por tanto, es hija de una cultura y sociedad<sup>120</sup>.

Puede sintetizarse que la categoría de «raza» llegó a constituirse en un *proyecto*, un *principio de explicación* de la vida social y la historia. Y como resultado de su confusión con el discurso histórico y biologicista, generó el racismo, la xenofobia, y el acérrimo antisemitismo. Finalmente, se siguieron una serie de crisis económicas, conflictos europeos, tensiones diplomáticas, revoluciones y golpes de Estado cuyos ecos se dejan sentir en lo profundo de las mentalidades e imprimen un viraje a la *evolución* cultural de nuestro siglo.

<sup>119</sup> Cf. BENETON, P. 1975: 60-69.

<sup>120</sup> Cf. WIEVIORKA, M. (1992). *El espacio del racismo*. Barcelona: Paidós Ibérica, 26-89, 91-99; SAID W., E. *Cultura, identidad e historia*. Letra, ene-feb. (1997) 4-13; este artículo estudia la hegemonía europea a partir de las categorías de <cultura> e <imperio>, el expansionismo europeo y la misión civilizatoria; en el las artes son consideradas como un medio privilegiado de colonización mental.

## 6. LA EMERGENCIA DE «NUEVOS PARADIGMAS CULTURALES».

Hasta aquí hemos visto cómo se va forjando una noción de cultura, el ambiente ideológico circundante y sus principales líneas de tratamiento. También quedan asentadas las bases para el nacimiento de las ciencias socio-antropológicas y la filosofía de la cultura alemana. Contrariamente a lo que hemos conocido, nos interesa mostrar a continuación lo que puede denominarse un *cruce* de paradigmas. Éste más que reflejarnos estudios o perspectivas totalmente confrontadas entre sí, apunta que existen varios puntos de convergencia, entre las nascentes disciplinas y la filosofía.

En cuanto al origen del término *cultura* en sentido etnográfico moderno fue utilizado primeramente por los historiadores alemanes; en concreto por G. Klemm en el primer volumen de su obra *Allgemeine Culturgeschichte der Menschheit* (1843); en éste la noción de “*Kultur*” se aplicó a la vida social humana y de los pueblos, inscrita en la perspectiva evolucionista de los tiempos. Refleja su preocupación científica al recopilar una amplia documentación etnográfica. Se sumarán a esta línea de desarrollo J. Burckhardt - historiador de la cultura -, Tönnies y Spengler<sup>121</sup>.

Sin embargo, esa línea no logró cuajar, hasta que fue reforzada por los estudios correspondientes de las nascentes «ciencias socio-antropológicas» y, con ello, su nueva perspectiva.

### 6.1. LA PERSPECTIVA DE LAS «CIENCIAS SOCIO-ANTROPOLÓGICAS».

Aquí nos enfrentamos ante la relativa novedad del término cultura, en sentido moderno y también la ausencia de claridad. Lo cual confirma la movilidad y fluctuación de su contenido semántico, y nos muestra también que se presta a múltiples equívocos, dando lugar a interminables debates de carácter terminológico.

El inglés Sir E. B. Tylor (1871) - partiendo de la noción alemana de “*Kultur*” que gozaba ya de un reconocimiento, inspirado en G. Klemm<sup>122</sup>- adquirió conciencia explícita de la novedad de esa noción de cultura y fue el primero en ofrecer una interpretación en sentido étnico-antropológico, objetiva de la cultura:

“*Cultura (o Civilización), tomada en su amplio sentido etnográfico, ese todo complejo que incluye conocimientos, creencias, arte, moral, derecho, costumbres y cualquiera otras aptitudes y hábitos que el hombre adquiere como miembro de la sociedad*”<sup>123</sup>.

Algunas observaciones específicas con respecto a esta definición, es que integra tanto la esfera intelectual, el conjunto de comportamientos que constituyen las costumbres de un pueblo, así como el conjunto de información no hereditaria. En ese sentido, podríamos decir, que incluye los elementos *no materiales* de la cultura - creencias, normas y valores - sugiere los *materiales* - tecnología y artefactos resultantes - y alude a cualidades adquiridas, como parte del crecimiento en una cultura. Por lo que, prácticamente desde ella, *todo* lo que el hombre ha producido para adaptarse a su entorno físico y en sus relaciones con los demás, es cultura. Supone como elementos básicos el espacio, tiempo, etc. Sin embargo, aún no distingue entre *organización social* e *instituciones sociales*.

<sup>121</sup> Cf. MAURER, R. (1973). *Kultur*. Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Bd. 2, Hrsg. von KRINGS, H./BAUMGARTNER, H. M. / WILD, CH. München: Kösel Verlag, 823-832 y nuestra anterior sección no. 4.

<sup>122</sup> El mismo Tylor alude a las dos obras fundamentales de G. Klemm en sus *Researches* (1865) y emplea al menos dos veces el término “*culture*”. No obstante, continuará empleando usualmente el término de “*civilization*”. Cf. KROEBER A., L. / KLUCKHOHN, C. 1952: 9-11; y 24-28 que es un estudio sobre G. Klemm.

<sup>123</sup> SINGER, M. (1974). *Cultura*. En: Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales. Madrid: Aguilar, 298.

A pesar de haber sido muy criticada, hoy es empleada comúnmente y permanece como un punto de referencia para un gran número de reelaboraciones posteriores<sup>124</sup>. Por eso se observa que la mayoría de las teorías antropológicas subsiguientes han sido construidas, ya sea asumiéndola o demarcándose de ella; inclusive las distintas líneas de investigación, en concreto: la experimental -trabajo de campo- principalmente con Evans-Pritchard; la experimental-teórica con Malinowski, Radcliffe-Brown, etc. y la teórica-experimental con M. Mauss, C. Lévi-Strauss, etc.

La antropología aparece como campo profesional en la segunda mitad del XIX<sup>125</sup>. Sus estudios fueron promovidos y apoyados principalmente por países que poseían imperios coloniales -Francia y Gran Bretaña -, con el fin de obtener un mejor conocimiento de sus colonias. En el caso de Alemania o Italia, que habían obtenido una unidad política reciente o que aún luchaban por ella, encontraron que los estudios del folklore podían reafirmar sus lazos de pertenencia a la comunidad, señalar vínculos y los elementos culturales comunes. España se encontraba en una situación de desintegración y ya había perdido parte de su Imperio colonial. Por esa razón no tenía motivos para impulsar los estudios antropológicos, y le parecía innecesario fomentar los de tipo folklórico, pues contaba con una unidad de cuatrocientos años de antigüedad. Sin embargo, poseía áreas cuya integración en las naciones históricas era más conflictiva: Cataluña, Euskadi y Andalucía que sí encaminaron sus estudios sobre las tradiciones y el folklore propio, con el fin de rescatar las «esencias» de la nacionalidad para utilizarlas como arma política contra el centralismo estatal<sup>126</sup>.

En el ambiente intelectual dominan las especulaciones evolucionistas y en asuntos mundiales la hegemonía europea – pero existen también logros notables de las ciencias naturales -. Esto influyó de tal manera que las escuelas antropológicas en sus inicios fueron clasificadas con respecto a su posición mantenida sobre el evolucionismo, generando dos orientaciones: el evolucionismo unilineal y el difusionismo.

También es cierto que ésta antropología rescató varias de sus referencias bajo el título de civilización, aunque reconociendo un pequeño margen de distinción con respecto a la cultura. Pero a medida que las investigaciones, principalmente en los Estados Unidos, ganaban en elaboración y especificidad y alcanzan una rápida difusión, se va imponiendo un «concepto científico de cultura» y abandonado el término de civilización, porque se considera está cargado de juicios de valor sobre el sentido de la historia y denota una concepción de superioridad por parte de algunas sociedades<sup>127</sup>. Así entre 1888 y 1900 fue asumido tal concepto, como podemos verificar a través de las obras y varios artículos de diferentes autores y, posteriormente, se extendió a las ciencias humanas y a la lengua cultivada<sup>128</sup>. Pero en Gran Bretaña hubo una particular resisten-

<sup>124</sup> El sentido antropológico o científico moderno de la cultura no pasó a formar parte de ningún diccionario general o enciclopédico, inglés o norteamericano, sino hasta más de cincuenta años después. Puede verse que en la edición original del *Oxford Dictionary* (1893) aún no hay ninguna referencia al término. Cf. KROEBER, A. L. / KLUCKHOHN, C. 1952: 33.

<sup>125</sup> Los antropólogos se dedicaron al estudio de la cultura y formularon diversas teorías acerca de ella. Afirmaron una concepción reificada o esencialista, bajo expresiones como ‘alma popular’ o ‘creación colectiva del hecho folclórico’. Los estudios evolucionistas reivindicaron como objeto de estudio *todas* las culturas, enfatizando el aspecto genérico de cultura, bajo una perspectiva holística, así como las relaciones e interdependencias entre sus elementos e incluyeron estudios de sociedades complejas y acerca de la cultura popular. A diferencia de los estudios folclóricos, procedentes del romanticismo, que implicaban visiones distintas de mundo, con sus propias técnicas de trabajo de campo y su organización distinta de los resultados. Cf. JULIANO, MA. D. 1986: 4-5.

<sup>126</sup> Cf. JULIANO, MA. D. 1986: 12.

<sup>127</sup> Cf. LOWIE R., H. *El mesianismo primitivo y un problema etnológico*. Rev. Diógenes: n. 19/ 09 (1957) 87-100.

<sup>128</sup> Cf. KROEBER, A.L. / KLUCKHOHN, C. 1952: 292. Es significativo que en 1920 el adjetivo *cultural* ya es frecuente, aunque todavía supone reflexión y elaboración, pues conserva la carga de su sentido original.

cia a asumirlo, y no es reconocido sino hasta mediados de siglo. A pesar de que Sir J. Frazer admitió abiertamente su deuda con Tylor –en su primera Investigación presentada a la Real Sociedad de Antropología–, no obstante, sustituyó «cultura» por «costumbre».

En el caso de Francia, se nos revela una trayectoria de doble influencia: la alemana y la inglesa – a la que ya hemos aludido anteriormente –, aunque finalmente se ajustó a esta última. Alemania, en cambio, se decantó por otra línea, que es la de la filosofía de la cultura. A todo esto hay que agregar que, los grandes Diccionarios comienzan reconocer la acepción moderna de cultura entre 1929 y 1933, incluso la nueva significación que adquiere dentro de la etnología.

Ahora bien, lo novedoso de esta perspectiva, denominada por lo general como científica - y que será perfilada, propiamente, a partir del desarrollo de las ciencias socio-antropológicas-, es que rompe doblemente con el uso tradicional de cultura. De manera específica al indicar *una relación con la sociedad* - situación social o estado de la sociedad - en la que se ha dado *un nivel de desarrollo* – es decir, de un sentido normativo a un sentido descriptivo -. Y por el hecho de ser *aplicada a una colectividad o sociedad* - paso de lo individual a lo colectivo. Si bien se aceptó en general esa interpretación de cultura, también hay que decir, que el uso posterior difiere del sentido original. Ya que acentuó la pluralidad de culturas locales como conjuntos organizados en funcionamiento, dejando de lado, el interés por la evolución de costumbres e instituciones.

De manera que a lo largo del siglo XX se suceden un sinnúmero de definiciones, una diversidad de perspectivas teóricas y metodológicas, escuelas y corrientes. En conjunto proporcionan los elementos para formular distintos paradigmas o modelos teóricos de pensar la cultura, atendiendo a la posición de cada autor, aquello que pretende exaltar de la cultura y el manejo que hace de los sectores dominantes<sup>129</sup>. Entre el año de 1900 y 1950, puede decirse que dominaron el pensamiento antropológico dos vertientes: la teoría del *modelo-proceso*, debida a F. Boas que subraya el concepto de «modelo cultural», se considera que influyó más en su elaboración: la lingüística, la literatura y las artes -su exponente principal es Kroeber -; y la teoría estructural-funcional de Malinowski y Radcliffe-Brown que, subraya el concepto de «estructura social», cuya elaboración depende de las analogías biológicas y orgánicas. En ambos casos, se trata de teorías universalistas y holísticas, inclusive complementarias. Su diferencia radica en la conexión distinta que realizan entre la cultura y la estructura social, en sus respectivos esquemas explicativos.

Pero también hay que tener en cuenta el desarrollo distinto de estas ciencias socio-antropológicas en el ámbito inglés y el norteamericano. Así, en Inglaterra Malinowski y sus seguidores son considerados estudiosos de la cultura y antropología cultural, y Radcliffe-Brown y sus discípulos, estudiosos de la estructura social y de la antropología social. En Estados Unidos la oposición entre «cultura/ estructura social» quedó simbolizada por la rivalidad institucional entre antropólogos - Kroeber- y sociólogos - Talcott Parsons -. En cualquier caso, la <estructura social o las formas culturales> pasaron a ser el criterio decisivo de los esquemas teóricos generales para interpretar o explicar los hechos culturales. Hoy se admite el papel central de la cultura y domina una concepción que la comprende como “*instrumento holístico y específico del homo sapiens en su adaptación al medio físico, social y simbólico*”<sup>130</sup>.

El término de «civilización», tan ponderado en los estudios histórico-filosóficos, también se modificó hacia una perspectiva científica (1959), tanto en el ámbito americano como el inglés, será comprendido como “*un movimiento o un umbral de la evolución social*”. La Enciclopedia

<sup>129</sup> Cf. El anexo I. Las perspectivas socio-antropológicas de la cultura.

<sup>130</sup> CALVO BUEZAS, T. (1988). T.C.S.: 237.

Británica alude entonces a “la forma de la cultura que comprende el uso de la escritura, la presencia de ciudades y de una organización política extendida, el desarrollo de la división del trabajo, etc.”<sup>131</sup>. G. Childe y R. Redfield han insistido en el rol de «las ciudades en proceso de civilización»; con esto ese término, renovado en su etimología, actualmente se asocia al fenómeno de la urbanización. En relación a ésta última temática la Enciclopedia de Ciencias Sociales (1958) consagra un artículo a la “Revolución urbana”<sup>132</sup>.

La trayectoria sumariamente descrita es suficiente para darnos una visión panorámica del desarrollo socio-antropológico de la cultura. Enseguida nos permitirá destacar algunos puntos, relacionados con su contexto de aparición, que conducen a ciertas inconsistencias y contradicciones relacionadas con su autodefinición y explicitación como ciencia y metodología<sup>133</sup>, pero también en referencia a su pretendida ‘novedad’ como concepto científico. Por eso podemos afirmar, que no existe una distancia tan considerable entre las disciplinas socio-antropológicas y la filosofía, contrariamente a la idea que por lo general se nos ha transmitido.

## 6.2. LA PERSPECTIVA DE «LA FILOSOFÍA DE LA CULTURA ALEMANA».

El uso de la palabra cultura en sentido moderno se situaba en Alemania con G. Klemm (1843). Nos toca desarrollar a grandes rasgos, la perspectiva de la filosofía de la cultura alemana, que en conjunto es menos conocida; al menos por lo que se refiere a su tratamiento sistemático, incluso varias de sus obras no están traducidas al castellano; y aquellas que se difunden con el título filosofía de la cultura suelen recoger la obra de una selección de autores destacados y/o concepciones de cultura principalmente de la antigüedad, pero no dicen gran cosa con respecto a sus orígenes como disciplina que datan de la modernidad. Bien es verdad que también hay recopilaciones que recogen una serie de temáticas dedicadas a esbozar la comprensión de una filosofía de la cultura - de carácter muy general - así como temáticas estrechamente vinculadas a ella<sup>134</sup>.

Podemos partir de que siempre ha existido interés por la cultura, es decir por el origen, la forma de ser y el destino del hombre en la sociedad. Ahí estaban implícitos los elementos para la configuración de una filosofía de la cultura. Y contamos también con documentos antiguos, las reflexiones de Tucídides, Herodoto, y especialmente de Hesíodo quien orienta su pensamiento sobre la decadencia de la cultura en sus diversas formas de apariencia histórica - que denomina como la edad de oro paradisíaca, la edad de plata y las diversas edades de hierro -. También se encuentran ciertas teorías de la antigüedad tardía acerca del “círculo” de las creaciones del mundo y de las culturas, que influyeron notablemente a través de las obras - desconocidas en su tiempo - de I. Chaldun (1332-1406) y Gianmbattista Vico entre otros - su tratamiento se extiende a la obra de O. Spengler -. Un tercer tipo de pensamiento postula un desarrollo vertical progresivo hacia una cultura superior - sea de este mundo o diferente - que se prolonga en las grandes religiones antiguas y es articulado por los primeros pensadores cristianos. Fundamentalmente en estos tres tipos de pensamiento, se han introducido las modernas fi-

<sup>131</sup> Cit., en: BENETON, P. 1975: 122.

<sup>132</sup> Cit., en: BENETON, P. 1975: idem.

<sup>133</sup> Cf. PÉREZ TAPIAS, J. A. (1995). *Filosofía y crítica de la cultura*. Madrid: Trotta, 136.

<sup>134</sup> Cf. SOBREVILLA, D. (ed.). (1998). *Filosofía de la cultura*. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, 15. Madrid: Trotta, 278. (En adelante citado F.C.); PÉREZ TAPIAS, J. A. 1995: 310; KONERSMANN, R. (Hrsg.). (1996). *Kulturphilosophie*. Germany: Reclam Verlag Leipzig, 376; SCHWEITZER, A. (1990). *Kultur und Ethik. Kulturphilosophie*. München: Beck'sche Reihe, 372; y las notas: 55, 56 y 94 de ésta sección.

los filosofías de la cultura que determinan nuestro pensamiento contemporáneo sobre ella<sup>135</sup>. En cuanto a los orígenes de esta disciplina R. Mondolfo (Bologña, 1956) señala que se encuentra precedentes ilustres en la antigüedad y cita una serie de autores algunos presocráticos, junto con Platón, Aristóteles, Tomás de Aquino, etc.

De ahí, que la filosofía de la cultura no ha partido de cero. Puede asumirse que, ha surgido germinalmente con la misma filosofía. Sin embargo, con el correr del tiempo se demarca y constituye un tratado distinto, en la medida que logra las condiciones para optar por un campo específico de investigación y adquiere la capacidad de hacer de él una lectura autónoma, más articulada y profunda. No obstante, esto no niega su estatuto como una «disciplina de frontera», situada precisamente en la intersección de las áreas correspondientes tanto a la reflexión filosófica como científica, con la problemática que esto supone<sup>136</sup>.

Pero si atendemos a la madurez sistemática de la configuración de la filosofía de la cultura, entonces, podemos afirmar que no es tan vieja. Ya que alrededor de los años veinte fue una filosofía de 'moda', si bien entendida principalmente como una filosofía de la totalidad y no exclusivamente como una disciplina filosófica. Sin embargo, el auge de la vida industrializada contribuyó a su comprensión propia como filosofía de la cultura. También ganó una posición en la *historia de la ciencia*<sup>137</sup>.

La causa del surgimiento de la filosofía de la cultura, según Montani, se explica por el hecho de que a mediados del XIX, las ciencias particulares realizaban un estudio exhaustivo con referencia a la temática de todo lo «existente encontrable», «observable» y «verificable». Entonces la filosofía no halló en ninguna parte de la realidad de los objetos, el menor resquicio libre para un planteamiento y una conformación de problemas desde una perspectiva específicamente filosófica. Por tanto, esta situación de confusión abrió camino a la analítica fenomenológica de los sujetos en su subjetividad y su mundo natural. Husserl contribuyó a ello creando el «camino de la liberación de la filosofía como *ciencia rigurosa*». Otro programa de la idea de filosofía, fue formulado por H. Rickert, éste en referencia a la temporalidad, y lo orientó hacia la cuestión de los valores y su sentido, esa temática no era abarcada por ninguna ciencia particular. Por lo cual, inició su profundización en la denominada <Weltanschauung> - cosmovisión -.

En 1900, L. Stein acuñó en Alemania el término de <filosofía de la cultura> en su obra *An der Wende des Jahrhunderts. Versuche einer Kultur*. (En el cambio de siglo. Ensayo de una cultura)<sup>138</sup>. Sin embargo, es bajo la influencia de R. Eucken cuando éste rápidamente se introdujo y alcanzó auge, a raíz de la tercera reimpresión de la obra *Der Grundbegriffe der Ge-*

<sup>135</sup> Cf. DIEMER, A. / FRENZEL, I. (1965). *Kulturphilosophie*. In: Das Fischer Lexikon Philosophie. Frankfurt/M. : Fisher Bücherei Gmhb, 122-129; HISTORISCHES WÖRTERBUCH DER PHILOSOPHIE. (1975). *Kultur, Kulturphilosophie*. Bd. 4, RITTER, J. / GRÜNDER, K. (Hrsg.). Basel / Stuttgart: Schwabe & Verlag, 1310-1324.

<sup>136</sup> Cf. MONTANI, M. 1996: 43.

<sup>137</sup> Puede verificarse la *novedad* de la filosofía de la cultura teniendo como indicadores su puesto y denominación en los suplementos de la *Revue Néoscholastique de Philosophie*. Él de 1934, realizó una exposición sistemática y crítica de la filosofía, presentando sus ramificaciones; y no apareció explícitamente la filosofía de la cultura, sin embargo, puede verse en germen a través de la denominación: «Filosofía aplicada» citada bajo el título «Filosofía de la Historia y la Civilización». Pero en 1936, aparece ya designada como «Filosofía de la cultura (técnica y civilización)», éste paréntesis refleja la necesidad de especificar su objeto material. Finalmente, en 1971 se realizó un listado donde se cita la denominación «Filosofía de la cultura y de la Técnica»; con ello se impidió que su significado quedase restringido al concepto humanístico tradicional de la cultura, abriéndose a su sentido moderno antropológico. Cf. MONTANI, M. 1996: 47-48.

<sup>138</sup> Cf. *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschafts Theorie* 2. (1984). *Kultur*, in: MITTLSTRAß, J. (Hrsg.). Mannheim-Vien- Zurich: Wissenschaftsverlag Bibliographisches, 513. Se afirma que la obra fue publicada en Freiburg 1899, mientras que en el HISTORISCHES WÖRTERBUCH DER PHILOSOPHIE, 1975: 1311, da la fecha de 1900.

*genwart* (Los conceptos fundamentales contemporáneos) y con *Geistige Strömungen der Gegenwart* (Los movimientos espirituales contemporáneos) (1904). Entonces es significativo, que el adjetivo “*kulturphilosophisch*” (filosófico-cultural) ya se había convertido en algo habitual.

De ahí, comenzaron a publicarse una serie de obras relacionadas con diversos aspectos de la temática cultural<sup>139</sup>, que poco a poco iban perfilando ésta nueva disciplina y asentando sus fundamentos. Con el advenimiento de la Primera Guerra se reforzó el interés por ella<sup>140</sup>. De manera que para 1934 la filosofía de la cultura alemana había alcanzado su madurez filosófica de manual. Ahora bien, no se concibe esa «filosofía de la cultura» sin una conexión con la *Kulturgeschichte* - la historia de la cultura -, la *Lebensphilosophie* - filosofía de la vida - y *Wertbezogen* - la filosofía de los valores -. También es posible afirmar que la «ciencia de la cultura» se independizó de ella, constituyendo en la actualidad una cátedra establecida en Alemania<sup>141</sup>.

La tendencia general de la filosofía de la cultura alemana, y esto nos interesa especialmente, puede ser caracterizada mediante:

“Una aversión por los sistemas metafísicos, concediendo un interés primario vuelto hacia la realidad propiamente humana, a los problemas concernientes al despliegue de la actividad del hombre en todos los campos (sociedad, lenguaje, costumbres, moral, religión, arte, filosofía, educación, economía, política, ciencia, técnica, etc.), esto es, a todo lo que encierra el mundo humano histórico de la cultura y de la civilización, lo que en sentido amplio, puede hacerse corresponder con lo que Hegel denomina <el espíritu objetivo> ”<sup>142</sup>.

Es decir, se propone la investigación sobre las culturas como fenómenos «histórico-sociales» y se constituye en una línea fundamental que prioriza la filosofía de la cultura alemana, para lo cual crea e introduce una serie de nociones específicas.

#### 6.2.1. Tres vías para el estudio sistemático de la filosofía de la cultura.

**La primera vía:** parte de los «conceptos» bajo los cuales se ha comprendido la filosofía de la cultura, tales como<sup>143</sup>: la cultura entendida como actividad y desarrollo correspondiente o como un estado; la cultura como un rasgo característico de los grupos o la sociedad - sus conocimientos actuales-, o de un rasgo social: sistema - i.e., de institucionalización -. Normas de comportamiento; cultura como capacidad o facultad - virtud -, como exigencia ó muestra de conducta - norma - o realización - trabajo -. La cultura como nivel o fin de un “alto” desarrollo

<sup>139</sup> Destaca en 1910, el primer volumen de la revista “*Logos*” cuyo subtítulo fue “*Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur* (Revista Internacional de Filosofía de la Cultura) que, H. Rickert inauguró con un informe programático “*Vom Begriff der Philosophie*” (Del concepto de la Filosofía); los editores participantes ya estaban habituados a hablar de cultura ética, religiosa y estética; entre ellos G. Simmel que escribió sobre cultura filosófica y bajo ese mismo título publicó en 1911 el primer ejemplar y otros de “*Essays über die Mode, die Persönlichkeit Gottes und die weibliche K.*” (Ensayos sobre la Moda, la Personalidad de Dios y la Cultura Femenina). Después de 1933-1944, sintomáticamente, esa revista se tituló “*Zeitschrift für Philosophie deutsche K.ph.* (La Revista para Filosofía Cultural Alemana). D. Rösigen denominó cultura a la *esencia de los actos del ser ahí* que se interiorizan (“*verinnerlicherder Daseinsakte*”); E. Grisebach situó el trabajo de filosofía de la cultura como la forma especial del modo de pensar (mentalidad) de aquella época (*Denkweise*).

<sup>140</sup> Destacan las obras de O. Spengler “*Schicksal der Kultur*” (Fatalidad de la Cultura) en su primer volumen de “*Untergang des Abendlandes*” (La Decadencia de Occidente) (1918), Th. Litt (1919) “*Individuum und Gesellschaft*” (Individuo y Sociedad) bajo el subtítulo “*Grundlegung einer K.ph.*” (Fundamentación de una Filosofía de la Cultura).

<sup>141</sup> Cf. DIEMER, A. / FRENZEL, I. 1965: 127.

<sup>142</sup> CONRAD MARTIUS-GAUNILONE (1962) s.v. *Cultura*. Enciclopedia Filosófica 2, Italia; G.C. Sansoni Editore, 210.

<sup>143</sup> Cf. Enzyklopädie Philosophie und Wissenschafts Theorie 2. 1984: 511.



de la humanidad o su disposición de configuración y comprensión; cultura como dominio y sabiduría de comportamiento relacionados o como toda característica humana del comportamiento - en determinados límites extremos y términos -, también, en particular, cultura como educación/ formación o moralidad; cultura como técnica u organización de las relaciones comerciales.

**La segunda vía:** se centra en dos polos principales: el «idealista», para el que la cultura en última instancia es producto de la actividad intelectual del hombre, que determina el desarrollo histórico-social, representada por autores como Mathieu (1982) y Mühlmann (1969); y el «materialista», para el que la cultura es comprendida como un momento esencial y propio de la configuración del mundo a través de los hombres. Ese momento se determina mediante las exigencias materiales y los medios de la reproducción, realizada de forma cooperativa entre individuos y sociedades, representada por autores como Arnoldow (1975). En general, se puede decir que estas interpretaciones de la cultura reflejan: a) Despliegue/ desarrollo de la relación individual como medida de las relaciones sociales; b) Contradicciones de la socialización moderna; c) Historicidad y el relativismo de la cultura. Y parecen apuntar hacia un acuerdo en el que la *formación* y el *desarrollo superior* del hombre, representan el punto de referencia central de todos los *procesos* culturales<sup>144</sup>.

**La tercera vía:** distingue tres direcciones fundamentales dentro de la filosofía de la cultura: la crítica filosófica de la cultura, la formal filosófica de la cultura y la material filosófica de la cultura. Cada una caracterizada por distintas tradiciones de autores y obras clave.

- La dirección <crítica filosófica de la cultura>, esta línea tiene como temática central la crítica cultural dogmática y su motivo intelectual. Se propone mostrar *qué es* la cultura para distinguirla de lo que *no es*. Además, pretende ser por sí misma creadora de cultura. El “viejo” mundo se concientiza para poder ver el “nuevo” como el verdadero y perdido, más claro y significativo. La crítica cultural filosófica clásica cuenta con dos informes antitéticos: uno de carácter científico (E. Cassirer) y el otro en la línea de una filosofía de la vida (G. Simmel). Además de los autores representativos de la crítica cultural dogmática: J. Ortega y Gasset, A. Schweitzer, W. Rathenau, E. R. Curtius<sup>145</sup>.
- La dirección <formal filosófica de la cultura>, tiene como objeto de estudio <la ciencia de la cultura> y sus *formas* de pensamiento.

La «ciencia de la cultura» fue concebida como una ciencia *comparativa* de las (altas) culturas. Como contrapeso se tenía la ciencia comparativa de las culturas “primitivas” (etnología); y en un campo transitorio entre ambas la sociología, que a su vez depende en gran parte de su material inicial, las fuentes y estudios históricos. Este material en general se solía presentar en forma de grandes “síntesis” y pretendió una reivindicación histórico-filosófica, de modo que la historiografía o ciencia de la historia, fue considerada como ciencia de la cultura. En el caso de las palabras: “*Geschichte*” o “*geschichtlichen Erkennen*” aparecen como títulos de varios cursos, por ejemplo de la “*Geschichtsphilosophie*”, entonces designan la *Geschichte* – Historia –

<sup>144</sup> Cf. EUROPÄISCHE ENZYKLOPÄDIE ZU PHILOSOPHIE UND WISSENSCHAFTEN (1990). *Kultur*, in: SANDKÜLER, H. J. (Hrsg.), in Zusammenarbeit mit dem Instituto Italiano Per Gli Studi Filosofici Napoli, Bd. 2, Hamburg: Felix Meiner Verlag GmbH, 900-903.

<sup>145</sup> Algunos títulos representativos de sus obras son: “*Der Geist des Aquinaten und die K. Aufgaben der Jetztzeit* (El Espíritu de Aquino y la tarea de la cultura en el tiempo actual) y “*Die Aufgaben unserer Zeit*” (Las finalidades de nuestro tiempo) de J. Ortega y Gasset (1923); “*Kulturphilosophie I: “Verfall und Wiederbau der K.”* (Filosofía de la cultura I: Decaimiento y Restauración de la Civilización) de A. Schweitzer (1923); “*An Deutschlands Jugend*” (A la juventud alemana) de W. Rathenau (1918), “*Deutscher Geist in Gefahr*”(El espíritu alemán en peligro) de E. R. Curtius (1932).

del <proceder histórico de la cultura> pero implicado en el complejo de la ciencia y no el conocimiento histórico de especialidad científica en su sentido restringido.

Hacia los años veinte surgió la polémica entre las ciencias culturales y las ciencias espirituales. De ahí, la publicación de H. Rickert (1926<sup>7</sup>) titulada "*K.-Wissenschaft und Naturwissenschaft*" (Ciencia cultural y Ciencia natural), donde opuso en su esquema científico el conjunto de las *ciencias culturales* - entendidas como ciencias del espíritu - a las *ciencias naturales*. Y la de E. Rothacker en (1920) publicó "*Einleitung in die Geisteswissenschaften*" (Introducción a las ciencias del espíritu) (1920) y en (1926) "*Logik und Systematik der Geisteswissenschaften*". (La lógica y sistemática de la ciencia del espíritu.)<sup>146</sup>.

Pero lo histórico y ejemplar no es la única forma de pensamiento de la ciencia cultural. Ya W. Dilthey distinguió dentro en la *ciencia cultural* entre: (a) Lo histórico, lo teórico-sistemático; (b) Los métodos críticos-prácticos; (c) La situación de las tareas. En consecuencia, la matriz fundamental bajo la cual se desarrollarán las *ciencias culturales* es fue el conjunto de valores y las valoraciones, aspecto del que se mantienen independientes las ciencias naturales. Pero estos valores para Rickert no son el resultado de una apreciación subjetiva - y por eso arbitraria - sino que él defiende una concepción objetiva y universal - siguiendo en ello la línea de Lotze -; y la necesidad de que los valores vitales "inferiores" se subordinen a los valores espirituales o "superiores".

Por eso, ésta concepción de los valores, sería lo que precisamente le permitirá después vincular las ciencias culturales y las naturales. Pues, en estas últimas, la verdad está presente como "deber ser verdadero" y, por consiguiente, como un valor universal. Asimismo Rickert realza la "cultura objetiva", concibiendo que la realidad, es siempre previa y está fuera del estadio científico - aún cuando ella no pudiera conocerse -. Y afirma que antes de que llegue la «ciencia del poder sobre la realidad» se prepara en esa dirección «un tipo de construcción conceptual involuntaria» - denominada preciencia -. Esta indeterminación de la realidad permite generalizar sobre ella y oponerse a una forma de comprensión generalizada. En el caso de lo científico: cada saber y el entorno que le pudiese interesar, constituye un «suceso insustituible». Y nuestro interés y conocimiento se dirige justo a la individualidad, consideración que nosotros hacemos de un objeto para distinguir de los demás, como producto de nuestra construcción de conceptos precientífica<sup>147</sup>. En ese sentido, se habla de una praxis diaria «perfiladora» de la verdad que encuentra su continuación en la praxis científica. Esto significa que ninguna ciencia enlaza con una intuición libre dada de la verdad, porque cada una ha ganado previamente su material al situarse delante de los productos de la preciencia y de ahí, la construcción involuntaria de conceptos en la praxis del vivir natural.

- La dirección *material-filosofía de la cultura*, ésta línea tiene "más" a la vista su temática concebida como «la totalidad de la cultura».

Ella abraza «todo lo que hay de creación humana en la tierra», esclarece la distinción entre "naturaleza y cultura", así como la de "cultura y técnica" e incluirá la temática del "mundo social histórico" - W. Dilthey -. Algunos de sus representantes son: A. Gehlen, T. S. Eliot, A. J. Toynbee, J. Huizinga.

<sup>146</sup> Cf. DIEMER, A./ FRENZEL, I. 1965: 127. Destacan aquí las obras de *Kritische Studien auf dem Gebiete der kulturwissenschaftlichen Logik* (Estudios críticos del área de la lógica de la ciencia de la cultura) de M. Weber (1906); "*Zur Logik der K. Wissenschaft*" (Sobre la lógica de la ciencia cultural) de Cassirer (1942). Cabe agregar que en la óptica anglosajona hay claras divergencias con respecto a esa comprensión de la *ciencia cultural*.

<sup>147</sup> Cf. HISTORISCHES WÖRTERBUCH DER PHILOSOPHIE. 1975: 1315.

Es clave en esta línea la concepción de “*Zivilisation*” que en alemán no sólo ha sido una palabra contraria a “*Kultur*”. Kant subrayó que consideraba que estaban ya cultivados - y por lo tanto civilizados- en el ámbito del arte y la ciencia. Pero, con respecto a la moralidad – ámbito perteneciente a la cultura- aún faltaba mucho, ya que la comprendía en sentido análogo, a las costumbres del amor, a la honra y decencia; y en esto radicaba la civilización<sup>148</sup>.

W. von Humbolt (1767-1835) empleó la oposición *Zivilisation* / *Kultur* (civilización vs. cultura ) en el sentido de lo “exterior” e “interior”, y serían comprendidos como unos estados de transición a la cima de la existencia personal. Ésta se alcanzaba con la producción individual mediante la formación. Aunque él descarta entender la palabra “*Kultur*” como “*Bildung*” (formación), puesto ella conserva un toque demasiado alto, como para que puedan ser consideradas las obras del “*homo faber*” pertenecientes a la cultura.

Pero otros autores emplearon la noción de “*Bildung*” (formación) para denotar un estado de perfeccionamiento intelectual y moral, pero sólo atribuido a personalidades dotadas; su antecedente se encuentra en Goethe y su equivalente es la *hochere Kultur* (alta o elevada cultura) de A. von Humbolt<sup>149</sup>.

O. Spengler (1880-1936), sostuvo firmemente la antítesis (*Zivilisation- K*); designó como “*Zivilisation*” el estadio último e inevitable de la disolución de la cultura<sup>150</sup>. Señaló que esta decadencia se había dado, análogamente, en el pasado durante cada fase histórica. Formuló la teoría de las «cuatro edades de la cultura»: Oriente, la Antigüedad, el mundo árabe y Occidente. Y consideró que la filosofía, concebida como “filosofía alemana” correspondía a una época de decadencia, estaba llamada a separar “lo que se hace de lo que se ha hecho, el devenir de lo devenido” y a orientarse al conocimiento de “lo viviente” -frente al frío análisis de la inteligencia-. La que fue *destinada a abarcar todas las formas y todos los movimientos del universo en su última y más íntima significación*.

No obstante, la oposición enunciada (*Zivilisation/ Kultur*) no llegó a aceptarse fuera del ámbito alemán. Y, en cambio, si se abrió el camino para realizar otra distinción entre: culturas superiores ó culturas inferiores primitivas. De manera que en las culturas superiores se muestra la multiplicidad del sistema cultural (economía, derecho, estado, religión, educación, arte, ciencia y literatura), que mediante sus obras y formas que representan un “estilo de vivir”, pero también una retroactividad entre esas obras y formas. Y parece que predominan los comportamientos de poder civilizatorio sobre el plano de la ‘mano’ de obra. Incluso la dimensión de la ‘espiritualidad’ separa una de la otra. En cambio las culturas primitivas o “inferiores”, se entienden a partir de un concepto de “cultura de la totalidad”. Son también un acto de creación en el que se da posibles formas de derecho, ciencia, religión y arte. Sólo que estas, la mayoría de las veces, están “insertadas” y entretejidas, de modo que no es posible contemplarlas como un ámbito individual -local-.

También se destaca, en este contexto, el estudio de A. Toynbee (1889-1995) *Study of History* (1934) cuyo objeto de estudio se centró en los «campos inteligibles» de la comprensión histórica, que abarcan las «sociedades» en sus formas «primitivas» y «civilizadas»; y considera concreta-

<sup>148</sup> Cf. HISTORISCHES WÖRTERBUCH DER PHILOSOPHIE. 1975: 1318.

<sup>149</sup> Cf. GRANDE ENCICLOPÉDIA PORTUGUESA E BRASILEIRA. (1945). s.v. *Cultura*, v. 8, Lisboa-Río de Janeiro: Editorial Enciclopédia, 225.

<sup>150</sup> Cf. HISTORISCHES WÖRTERBUCH DER PHILOSOPHIE. 1975: 1318-1319. Recuérdese que O. Spengler fue influido por las corrientes irracionalistas, biologicistas, pragmatistas y naturalistas. Por eso, concibió las culturas distintas insertadas en la historia, pero bajo el modelo de organismos biológicos, sometidas todas de igual forma - reconocimiento de la identidad morfológica - al desgaste interno, la consumación y la decadencia.

mente 23 de ellas, a partir de la reapertura del proceso de asentamiento de los pueblos primitivos. Sus categorías base para la comprensión histórica han sido: [impulso/ detención, abierto/ cerrado], y sobre todo es a partir del [estímulo/ respuesta] como puede estudiarse en la desintegración de las mismas. Parte del paradigma de la sociedad helénico-romana, que formó un «Estado Universal» y una «Religión Universal», dominante *ad intra* y *ad extra* de la misma. Ahora bien, la desintegración no sólo reduce a polvo una sociedad, sino que también puede engendrar sociedades afiliadas, distintas de las aisladas. Bajo esta perspectiva, las religiones universales representan una *máxima* apertura humana y superan la limitaciones de las sociedades. Asimismo, permiten comprender la historia como una «empresa con propósito», siempre hacia adelante, siguiendo el trazado de un «plan divino». Inicialmente atribuyó ese papel exclusivamente al cristianismo, pero luego lo amplió al judaísmo, islamismo, budismo, hinduismo. De manera que en sus estudios posteriores, *Study of History* (1959), reformuló su visión histórica, retractándose de haber concedido apoyo excesivo a la civilización helénica como clave de comprensión de las demás civilizaciones y la idea de «religión universal» surgida del «choque» (o encuentro) entre civilizaciones; revisó el número de civilizaciones y subrayó la *relatividad* de su estudio.

T. Mann en su obra *Betrachtungen eines Unpolitischen* (1918) (Consideraciones de un político) ataca a los escribanos que denomina *Zivilisationsliteraten* (Literatos de la civilización), que durante 1914-1918 sostuvieron la racionalidad, la humanidad y la democracia parlamentaria occidental de influencia claramente francesa. Retoma la antinomia *Kultur/ Zivilisation*, concibiendo la primera noción como verdadera espiritualidad y la segunda, a pesar de constituir su momento culminante, es rígida, artificiosa y está próxima a la decadencia. Implica el maquinismo. Y junto con W. Rathenau y H. Keyserling levantó sus protestas contra el intelectualismo y maquinismo<sup>151</sup>.

A. Weber en su obra *Kulturgeschichte als Kultursoziologie* (1935) sostiene una triple diferencia: proceso social, proceso de civilización y proceso cultural. Aplica a los dos primeros las nociones de evolución y progreso. Puesto que el proceso cultural es considerado el cuadro intelectual o espiritual (*geistlich*) a partir del cual se desarrollan los otros dos y por el cual cobran significado. Y al que se le puede aplicar la categoría de progreso lineal. También describe un esquema cíclico sinuoso, en el que se alternan períodos de expansión y declive. En conjunto, la combinación de estos procesos en el espacio y el tiempo da cuenta de las *variaciones* de toda sociedad.

Finalmente algunos consideran que la oposición *Zivilisation / Kultur* básicamente reproduce la oposición entre naturaleza/ espíritu ó materia/espíritu llevado al campo creciente del reconocimiento de la cultura, que es propio del ámbito germánico. Donde la *Zivilisation* que representa el *intelectualismo disecado* y la *mecanización*, *acentuando las diferencias y particularidades* de un grupo. Por lo que encierra una actitud antiuniversalista y antihumanista<sup>152</sup>.

#### 6.2.2. Delimitación exterior de la cultura.

La expresión *delimitación exterior* de la cultura, se refiere al ámbito de la naturaleza. Puede ser utilizada en su sentido agrónomo, así como en el figurado - de las cosas espirituales -. Se presta a una serie de contraposiciones: “naturaleza virgen” vs. “paisaje cultural”, “el niño ingenuo de naturaleza” frente al “hombre de la cultura”, “los pueblos autóctonos” frente a los “pueblos de cultu-

<sup>151</sup> Pero W. Rathenau, aspiró a una nueva sociedad organizada según el Espíritu, que excluyera el capitalismo egoísta y el proletariado dictatorial; y propuso una vuelta al verdadero germanismo. H. Keyserling, en cambio, postuló un «nuevo humanismo» inspirado en valores orientales y vinculando su desinteresada espiritualidad con la actividad creadora de Occidente.

<sup>152</sup> Cf. KROEBER, A. L. / KLUCKHOHN, C. 1952: 18-29.

ra". Y, finalmente, "las ciencias naturales" frente a "las ciencias culturales". Por lo cual siempre es clarificador conocer, qué es lo que en esta antítesis se contrapone como *no cultural*. Así, se nos obliga a tener que delimitar y justificar qué es lo cultural. Un punto conflictivo, en el que reinan diversas opiniones, muchas de ellas dilucidadas según previas reflexiones de tipo metafísico.

De manera que hoy, los términos "Naturaleza" y "Cultura" podrían servir para hacer la distinción entre: dos aspectos de la realidad: la no humana y la humana; y en el ser humano: el natural y el cultural -comúnmente denominado «espiritual»-. En cualquiera de los casos, pueden interpretarse ontológicamente o metodológicamente, o simultáneamente de los dos modos. La interpretación ontológica, supone que la naturaleza y la cultura son distintas; en cambio, la interpretación metodológica afirma que se puede formar una especie de «continuo», aunque admite la necesidad de emplear métodos distintos para cada fase del «continuo». Si empleáramos ambas interpretaciones, diríamos que hay una diferencia real entre naturaleza y cultura, reflejada en los métodos usados para estudiar cada una.

En general la cultura ha sido asociada al ser humano<sup>153</sup>. Y la distinción entre naturaleza y cultura, fue equiparada a la de «naturaleza» y «espíritu», particularmente, en el ámbito alemán, en el que, además, se puede verificar un desarrollo paralelo de la filosofía de la cultura y la filosofía del espíritu<sup>154</sup>. Las mismas ciencias de la cultura (*Kulturwissenschaften*) han sido consideradas en algún momento como ciencias del espíritu (*Gesiteswissenschaften*).

Según Rickert, la filosofía de la cultura afirma un «carácter diferencial» de la cultura frente a la naturaleza; en tanto que no es mera presencia, sino un objeto o proceso al cual se le ha incorporado un valor; es decir,, que tiende a un valor y se subordina a él. De modo que los objetos de la cultura, son *objetos que han sido transformados por el espíritu*, aunque no necesitan estar representados a través de una entidad natural - mitos, leyendas- Y la cultura también es el *resultado de la transformación*.

### 6.2.3. Estructuración interna de la cultura.

La *estructuración interna* de la cultura será diferente en función de las condiciones determinadas por las distintas filosofías y teorías culturales. Diemer presenta una de ellas bastante consistente<sup>155</sup>:

- 1) La esfera social – sustrato demográfico de una cultura en sus múltiples formas de asociación.
- 2) La historia - forma organizada de una tradicional autocomprensión de una cultura -.
- 3) El lenguaje - forma desarrollada de comunicación en la cultural -.

<sup>153</sup> Aunque en la actualidad cobran relevancia los estudios sobre <la cultura en el mundo animal>; esto supone analizar temáticas como la difusión de un nuevo comportamiento, el aprendizaje, la observación, la ideación *diarinesi*, el factor de transmisión cultural, la evolución biológica y la evolución cultural. A este respecto, cf. MOSTERÍN, J. (1993). *Filosofía de la cultura*, Madrid: Alianza, 15-71; PARÍS, C. (1994). *Cultura y biología. Génesis de la cultura a través de la evolución biológica*, en: (1998). *Filosofía de la cultura*. SOBREVILLA, D. (ed.), 243-261; y la otra postura, arraigada en la tradición clásica humanista, la cultura es propiedad exclusiva, definitoria y constituyente del hombre. Esto excluye hablar de *cultura primate*, *cultura de chimpancés*, a lo sumo admitiría una la noción de *precultura*. Y al *homo habilis* la corresponde la pertenencia de una primera forma de cultura o *proto-cultura*, cf. PÉREZ TAPIAS, J. A. 1995: 153-157.

<sup>154</sup> Geertz subraya que es poco clara la contraposición entre naturaleza y cultura: "trazar una línea entre lo que es natural, universal y constante en el hombre y lo que es convencional, local o variable. En realidad (...) es falsear la situación humana o por lo menos representarla seriamente mal ", cf. GEERTZ, C. (1996<sup>6</sup>). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 45. Afirma que sostener una idea de la naturaleza humana *variada* esencial y formalmente correría el peligro de perder de vista por completo al hombre.

<sup>155</sup> Cf. DIEMER, A./ FRENZEL, I. 1965: 125-126.

- 4) La religión y las formas culturales.
- 5) El arte.
- 6) El derecho - estado y política- y las formas de organización de la esfera social y de los procesos culturales.
- 7) Educación y formación - formas de regeneración y formas de creación del nivel cultural.
- 8) Ciencia y filosofía - aparato de organización de objetivos culturales -.
- 9) Medicina.
- 10) Técnica.
- 11) La economía - instrumento para la previsión y el cuidado de la existencia -.

Pero esa estructuración también puede ser más simple como la de Burckhardt que contrapone en su doctrina de las tres potencias: estado, religión y cultura; o la de A. Weber que distingue y contrapone «la estructura de la sociedad», «el cosmos de la civilización» y la “*Kultur*”; Th. Veblen que reduce toda la cultura a instituciones sociales; y, finalmente, Kroner que distingue varias etapas en la cultura: la vital - económica y técnica-, la racional - científica y política -, la intuitiva - arte y religión - y la reflexiva - historia y filosofía -, etc.

Hasta aquí hay que poner de relevancia que son tres los problemas fundamentales de la filosofía de la cultura: el que se refiere a la producción y transformación de los bienes culturales, la estructura de tales bienes culturales que se han «independizado» del ser humano que los ha producido -constituyen «la provisión de espiritualidad objetiva»- y «la relación entre espíritu subjetivo y espíritu objetivo».

En resumen la filosofía de la cultura nos presenta una clasificación que nos permite contemplar mejor y ordenar en sentido amplio las teorías culturales. Así pueden distinguirse:

- ❑ Las teorías que consideran a la cultura como ser unitario con forma y regulación propia – metafísicas de la cultura -.
- ❑ Las teorías que intentan reducirla a sus elementos y reconstruirla nuevamente a partir de ellos - teorías de los elementos culturales -.
- ❑ Las teorías que consideran la dependencia entre el hombre como creador y realizador de cultura - antropologías culturales -.

Aunque éstas distinciones sólo pueden establecerse desde un punto de vista tipológico y en la práctica se entremezclan unas y otras.

Por último, cabe observar que el estudio sistemático de la filosofía de la cultura de origen alemán parece que no ha despertado mucho interés quizá por nacer con la intención de circunscribirse al ámbito alemán<sup>156</sup>. Entendemos, no obstante, que es fundamental para reconocer la misma trayectoria de las ciencias socio-antropológicas, y para situarnos en la perspectiva actual de los análisis culturales más destacados en la modernidad, preámbulo asentado hacia los de la posmodernidad.

---

<sup>156</sup> Para un balance, por un lado sobre los estudios culturales y la historia cultural, en el ámbito alemán, desafiado en la última década por el giro lingüístico sobre las humanidades, y de otro lado la crítica cultural y literaria, bajo un marco de referencia interdisciplinario -y las dificultades que este supone-, así como el factor de la sobreposición de múltiples culturas, la contraposición y la mutua influencia. Cf. CZAPLICKA, J. / HUYSEN, A. / RABINBACH A. (1995). *Introduction: Cultural History and Cultural Studies: Reflections on a Symposium*. NEO an interdisciplinary Journal of German Studies. New German Critique: n. 65/ spring-summer (1995) 3-17.

### 6.3. «CRUCE» DE PARADIGMAS».

Por lo que hemos visto hasta ahora, respecto a la comprensión del término *cultura* y la concreción de los diversos aspectos que se han dado cita en los dos paradigmas señalados, parece que la opción más adecuada sea la de un *cruce* de paradigmas. Sin embargo, nos conviene rescatar aquellas puntualizaciones que nos conducen y ponen de relieve nuestra propuesta:

- a) Las ciencias socio-antropológicas y la filosofía de la cultura no son tan distantes ni ajenas entre sí. Hemos podido corroborarlo al atender a su «contexto de aparición»: sus orígenes a fines del siglo XIX; su asunción del sentido moderno de cultura utilizado previamente por los historicistas alemanes pero reforzado y profundizado por las ciencias socio-antropológicas; su distanciamiento de una concepción metafísica cultural; la idea de historia y sociedades que las recorre; la influencia inicial de las tesis evolucionistas, en las que también confluyeron ideas de la Ilustración, las filosofías de la historia, los estudios de las ciencias naturales y el positivismo. Y porque comparten autores comunes: Dilthey, Weber, Marx, etc., que les confieren una plataforma. Por eso, podemos afirmar que sus trayectorias desde el principio están muy interrelacionadas, y hasta cierto punto, son paralelas.
- b) Además, hay que notar que las teorías antropológicas desde el principio denotan un *cruce* de conceptos provenientes de varias disciplinas e incluso de distintos contextos culturales<sup>157</sup>. La filosofía sistemática de la cultura, tampoco ha prescindido de las ciencias socio-antropológicas – sin dejar de reconocer bajo ese título el peso que han tenido las concepciones de la cultura de corte metafísico-. Además, ésta en su propia delimitación de la cultura agrupa elementos que se relacionan y/ o proceden de aquellas teorías.
- c) La antropología nació a partir de los estudios «comparativos de las culturas primitivas», que intentaron una reconstrucción histórica de las culturas de acuerdo a su distribución geográfica de similitudes. Dada ésta naturaleza, necesariamente significó juzgar la vida de los pueblos y obviamente según el modo de vida del observador – etnocentrismo -. Aunque ya antes una filosofía lo pretendió, al proclamar ‘por decreto’ su universalidad. Sin embargo, las ciencias socio-antropológicas, en los últimos veinte años han rectificado, asumiendo la imposibilidad de la neutralidad. Esto no parece ser todavía algo asumido por la filosofía.
- d) Es también significativo que el nacimiento de las ciencias socio-antropológicas fue en el territorio de las potencias coloniales, vinculadas al colonialismo y al expansionismo cultural occidental. Por eso con dificultad y lentitud se desprendieron del esquema: [salvajismo-barbarie-civilización], renovando versiones más sofisticadas y consistentes, que les permitieran justificar su dominación.
- e) La pretendida *novedad* de la perspectiva científica de la cultura tampoco es un punto ausente de conflicto. Los antropólogos y sociólogos suelen admitirla. No obstante, también se ha expuesto que el sentido moderno de la cultura está presente incipientemente desde los griegos (M. Harris), o bien que no apareció antes del siglo XVII (A. Dempf, I. Niedermann, A.L. Kroeber, y C. Kluckhohn). Finalmente, también se mantiene que procedió de la idea metafísica de la cultura en la filosofía alemana (G. Bueno)<sup>158</sup>. Por tanto, habría que dilucidar si el

<sup>157</sup> Simplemente consideremos las fuentes: la obra del Radcliffe-Brown -inglés- proviene de Morgan y la escuela sociológica francesa, y los antropólogos culturales norteamericanos a su vez proceden de Tylor y por Boas del difusionismo alemán. Cf. SINGER, M. (1974). E.I.C.S.: 298.

<sup>158</sup> Cf. BUENO, G. 1996: 47-88; PÉREZ TAPIAS, J. A. 1995: 133-136. CHIAVACCI, F. (1977<sup>2</sup>). *Cultura*. En: Dizionario Teologico Interdisciplinare, v. I, Torino: Marietti, 667; MONTANI, M. 1996: 31. LAMO DE ESPINOSA, E. (1996). *Sociedades de cultura, sociedades de Ciencia*. Oviedo: Ediciones Nobel. 262.

sentido moderno de la cultura representa o no un corte radical de la respectiva noción clásica o de admitir su mutua vinculación, entonces, cuál sería su aportación original e implicaciones. Así, nuevamente nos remitimos al ámbito de las *interrelaciones*.

- f) La rápida aceptación y difusión del término «cultura» en la antropología norteamericana desplazó el de «civilización», mucho antes que en otros lugares<sup>159</sup>. Esto se debió a que representó una oportunidad de desviar un discurso y demarcarse de la tradición expansionista europea, favoreciendo el cultivo de una actitud anti-evolucionista o un relativismo cultural acérrimo hasta principios de 1950. Al poco tiempo, ser norteamericano, pasó a significar asumir la responsabilidad de conservar su cultura y también de exportarla al extranjero, frente una Europa que reconstruir y un Tercer Mundo que ganar para el capitalismo democrático –léase Occidental. Por esto, cualquier simple cambio de términos ha de despertar nuestras sospechas.
- g) El relativismo o particularismo histórico de Boas se levantó contra las tesis evolucionistas afirmando que las costumbres, valores y creencias, tenían que ser comprendidas según su «propio contexto». Y que no había unas culturas mejores que otras, porque cada historia cultural era en gran parte resultado de contactos accidentales y préstamos entre los diversos grupos; que a su vez, se remodelaban según las pautas dominantes del entorno y estimulan nuevos desarrollos. Entonces, la historia dejó de ser el referente exclusivo para comprender la *totalidad* de la cultura, quedando abierta a otras perspectivas, dando cuenta indirectamente de su complejidad. Sin embargo, no desapareció cierta consonancia con el historicismo y romanticismo alemán<sup>160</sup>. Y ésta nueva orientación, crítica, al nacer como una oposición, tampoco puede ser considerada con un carácter totalmente *independiente*.

Lo anterior nos lleva a considerar que es más adecuado entender el nacimiento de estas disciplinas en términos de un *tejido* diverso de relaciones entre tradiciones, y no como dominios aislados, ni siquiera de la filosofía. Ya que existen bastantes puntos comunes y significativos en sus procesos de construcción teórica, lamentablemente unas y otras parecen olvidarlo.

La misma rencilla entre las ciencias socio-antropológicas y la filosofía puede ser explicada en su doble sentido. El primero de ellos, desde las disciplinas socio-antropológicas, que ya en sus inicios tienden a distanciarse y realizar un corte de toda filosofía. Seguramente, porque nacen como investigación empírica y marcadas por el positivismo. De ahí, su actitud ambigua, escéptica y desconfiada hacia la filosofía y su énfasis en el método científico y objetivo, para formular una «teoría general de la cultura». Y el segundo sentido, se explica desde *una* filosofía que formuló e hipostasió un constructo metafísico de la cultura, eliminando por principio toda originalidad y particularidad. Había llegado a «identificar de tal modo la realidad que piensa como la única forma pensable acerca de ella», cerrándose así a la realidad. Por eso, pudo sentirse *amenazada* en su campo y pretendió mantener su *antiguo predominio*, argumentando relativismo de parte de las

---

NIEDERMANN, J. (1941). *Kultur, Werden und Wanlungen des Begriffes und seiner Ersatzbegriffe von Cicero bis Herder*. Firenze: Bibliopolis, 249.

<sup>159</sup> En el caso de Inglaterra hubo resistencia a admitir el nuevo vocablo, esto en parte guardaba relación con su manera de comprender la estructuración de las ciencias socio-antropológicas. Francia en cambio fue atraída por la *Kultur* alemana y después se distanció de ella. Tras la Primera y Segunda Guerra, por el desprestigio que ganó Alemania, el mundo se volcó hacia las propuestas del ámbito anglosajón y más tarde del francés.

<sup>160</sup> Para mayores datos F. Boas (1858-1942) era de origen alemán, se había formado en Alemania como geógrafo -bajo F. Ratzel- y psicofísico, después se estableció en Estados Unidos y se orientó hacia la antropología. Formó a una serie de estudiosos A. Gondonweiser, M. Herskovits, A. Kroeber, R. Lowie, P. Radin, E. Sapir, M. Mead y R. Benedict. Cf. ROSSI, I. / O' HIGGINS, E. (1981). *Teorías de la cultura y métodos antropológicos*. Barcelona: Anagrama, 13-15, 87-110.



ciencias socio-antropológicas. En ese contexto, pensamos que el nacimiento de la filosofía de la cultura, representa una especie de correctivo de aquella postura filosófica y, también, un camino alternativo frente a la *cientifización* posterior emprendida por la filosofía.

Una aportación indudable, aunque todavía no plenamente alcanzada, es el intento de las ciencias socio-antropológicas de trabajar de manera interdisciplinar. Esto les permite alcanzar una comprensión mucho más amplia y consistente, dentro de unos límites específicos. Aunque a veces también operen de forma reductiva. A este respecto, la filosofía tiene mucho que aprender. Pues mientras que aquellas, casi desde su nacimiento habían entablado relaciones con la psicología, geografía, lingüística, arte, etc., la filosofía apenas comenzó en 1945. Es justo que reconozcamos que su tarea apunta hacia otros objetivos, pero también que olvida a veces el entorno, una serie de aspectos que influyen y algunos de calibre muy elemental, dejando entrever precisamente esa ausencia o vacío de diálogo. Habermas afirma que la «productividad» de las ciencias del espíritu de la posguerra se debió en gran medida por la «comunicación internacional» y los «impulsos recibidos» de Norteamérica<sup>161</sup>. Y representa una muestra de lo importante que puede ser la «comunicación interdisciplinar» y con otros «contextos culturales», a pesar de que en éste caso no son realmente contextos culturales tan distantes entre sí. Sin embargo, supone igualmente un esfuerzo común y la apertura e interés.

Tampoco es menos significativo, el hecho de que muchos de los estudiantes destacados de origen alemán, entre ellos varios científicos, filósofos, psicólogos, historiadores del arte, científicos sociales y teólogos, emigraron a Norteamérica después de la Segunda Guerra – aunque algunos de ellos fueron expulsados desde 1933-. Después alcanzaron gran renombre mundial, sin embargo, ya habían ganado previamente prestigio y autoridad en las ciencias alemanas del espíritu - cuyos precursores fueron Hegel, Savigny, Ranke, Schlegel, los hermanos Grimm, de donde había surgido la escuela histórica<sup>162</sup>. Por eso, es ineludible, para comprender el desarrollo de la conciencia histórico-antropológica del siglo XIX y poder elaborar un diagnóstico actual de la cultura, remitirnos no sólo a la cultura de la Ilustración, sino a otra concepción de cultura menos citada y que ha dejado su huella. Ésta se caracterizó por la sustantividad o concreción, vitalidad y subjetividad por la línea de Schiller hasta la Escuela de Frankfurt, pasando por Marx, Nietzsche, Simmel y Scheler, entre otros. De ahí, que el paso por la filosofía sea también imprescindible.

Dado que, además, el contexto actual internacional nos sitúa de una manera distinta, y ya no podemos desconocer, ignorar o marginar aspectos básicos y muy trabajados, o inclusive avances de otras disciplinas ajenas a la nuestra. Por eso, la filosofía o más bien, *una* determinada filosofía, ha de interrogarse no sólo con respecto de su función actual, sino de una necesaria reconfiguración, porque la realidad ha cambiado mucho desde sus épocas de esplendor. Y ha de abrirse mínimamente a *otras* investigaciones y sabidurías, no sólo con vistas a la riqueza que seguramente le proporcionarán, sino incluso porque así podrían disminuir sus ‘decretos’ de la universalidad, o cuando menos ser más precavida en sus aseveraciones acerca de ella.

Afortunadamente ya comenzamos a ser testigos de la «combinación de tradiciones» que hasta ahora se mantenían separadas o se nos habían presentado como contrapuestas. En la propia filosofía caen las barreras entre filosofía continental y filosofía analítica (Husserl y Frege), fenomenología hermeneútica y análisis lingüístico (Heidegger y Wittgenstein), entre la tradición hegeliano marxista y la filosofía occidental. Se promueven también proyectos de investigación e intercambio intensivo entre tradiciones alemanas y anglosajonas. Y la misma teoría crítica expe-

<sup>161</sup> Cf. HABERMAS, J. (1996). *Sobre el desarrollo de las ciencias de las ciencias sociales y de las ciencias del espíritu en la República Federal de Alemania*, en: Textos y Contextos. Barcelona: Ariel, 230. Para un desarrollo sobre la sociología ver en esa misma obra: *La sociología en la República de Weimar*, 203-222.

<sup>162</sup> Cf. HABERMAS, J. 1996: 223-224.

rimenta un giro hermenéutico y recibe los impulsos del pragmatismo y funcionalismo. Asimismo, las ciencias socio-antropológicas, están siendo transformadas con elementos procedentes de Husserl, Parsons y Gehlen. Inclusive se están promoviendo interesantes contactos entre áreas como historia de la literatura y historia literaria de la teoría de la recepción, entre la teología política de Metz y de Moltmann, por citar algunos casos<sup>163</sup>. Sin embargo, la matriz cultura de referencia básica es Occidental.

Finalmente, ya que ninguna de las disciplinas mencionadas - al menos hasta ahora - ha encontrado o logrado formular una concepción adecuada y plenamente satisfactoria de cultura es hora de emprender nuevos derroteros. Es cierto, que cada una nos aportó claves para interpretar la realidad compleja de la cultura. Además, constatamos el *cruce* categorial y de fronteras que las atraviesa, así como su uso ideológico. Igualmente hemos de reconocer que también detrás de los conceptos de cultura clásica o humanista y cultura científica, hay toda una carga semántica y lingüística, ideológica y de valores que se relacionan con momentos históricos y opciones muy concretas, que han causado roces y rupturas<sup>164</sup>. Pero una constante es que las culturas de una u otra forma, continúan siendo *objeto* de especulación y estudio. De ahí que, para emprender realmente nuevos caminos en consonancia al contexto mundial emergente o, si se quiere, la 'nueva' configuración de nuestras sociedades caracterizadas por un «formato multicultural» esto en principio supone:

**Primero:** la filosofía, debería contar con las aportaciones de las ciencias socio-antropológicas “para la necesaria contrastación mediata con la realidad de las reconstrucciones teórico-filosóficas-antropológicas”<sup>165</sup>. Y, de igual manera, las ciencias socio-antropológicas, a pesar de su interés por lo singular, esporádico y no cuantificable, puesto que también pretenden alcanzar una perspectiva global u holista, no podrían ser ajenas a la filosofía; precisamente por su intento de establecer una profundización crítica y sistemática del fenómeno cultural en cuanto tal, sus propiedades, valores, los objetivos que la cultura reviste en sí misma y para el individuo, así como para las sociedades. De forma que las ciencias socio-antropológicas pudieran llegar a contar con un concepto crítico hermenéutico de la cultura. Se trata de un problema ‘puente’ entre ambas disciplinas. La relación, como indica Pérez Tapias, ha de ser mediante “*caminos de ida y vuelta*”, en los que cada una proceda desde el nivel que le es propio y distintivo pero, bajo el común denominador de ser enfoques dialécticos, es decir, “*de mediación entre explicación y comprensión*”.

Montani afirma la existencia de una *relación dialéctica* entre filosofía y cultura. Nos dice que la filosofía ha de recurrir a las ciencias empíricas pero, no puede renunciar a su papel de reflexión radical, en y a través de ellas, por lo cual nunca podría desarrollarse fuera o en ruptura con sus contenidos materiales<sup>166</sup>. Pero, además, requerirá de otras ciencias y disciplinas como la biología, la economía, la psicología, la filosofía de la historia, la historia de la filosofía, la arqueología, etc., para hacer un discernimiento que tenga en cuenta la *realidad*.

En ese sentido creemos que Crollius<sup>167</sup> acierta en su afirmación de que un concepto filosófico de cultura debería satisfacer, en principio, los siguientes requisitos:

<sup>163</sup> Cf. HABERMAS, J. 1996: 228-229; HOYNINGEN-HUENE, P. (1998). *Las interrelaciones entre la filosofía, la historia y la sociología de la ciencia en la teoría del desarrollo científico de Thomas Kuhn*, en: *Alta tensión: Filosofía, sociología e historia de la ciencia*. SOLÍS, C. (comp.), Barcelona: Paidós Ibérica, 95-110.

<sup>164</sup> Pensemos que, en algún momento, la cultura fue limitada a la esfera del arte y literatura de un pueblo determinado. Lo cual, sin embargo, nos llevó a poder apreciar sus actividades simbólicas - y por eso se pudo desprender esa dimensión -. Pero en contrapartida, esto también nos condujo a una visión sesgada de la realidad o etnocéntrica.

<sup>165</sup> Cf. PÉREZ TAPIAS, J. A. 1995: 129-142.

<sup>166</sup> Cf. MONTANI, M. 1996: 28 ss.

<sup>167</sup> Cf. R. CROLLIUS, A. *Inculturation an the Meaning of culture*, 57. *Gregorianum*: 61/ (1980) 253-274.

- ❑ **Hacer inteligible la conexión entre realidad humana y realidad cultural**, más que reafirmar al ser humano como “ser cultural”, puesto que son de hecho sinónimos, habría que llegar a «demostrarlo».
- ❑ **Hacer comprensible los variados aspectos o niveles que comprende la realidad cultural**. Esto supone aclarar si estos dos niveles -el práctico y el simbólico- presentes en toda definición de cultura, son una distinción de creación humana, pero en la que al mismo tiempo e indisolublemente se funden, o si continúan siendo una yuxtaposición de realidades muy diversas, pero unificadas en una hipótesis de trabajo muy útil a las ciencias.
- ❑ **Explicar la relación entre cultura y culturas**, de modo que se justifique la legitimidad y la necesidad de las diversas culturas y al mismo tiempo su legítimo pluralismo cultural; así las relaciones interculturales no quedan sólo justificadas por la legítima tolerancia, sino que se defienden y promueven por la exigencia indispensable y la valiosa confrontación.

**Segundo:** las diversas disciplinas en conjunto - filosofía, psicología, sociología, etc.- tienen hoy un reto, han de ser capaces de abrir un espacio donde puedan convocarse al diálogo, con «voz propia», a todas esas culturas de las que tanto se ha teorizado. Seguramente de asumir seriamente ésta consideración, en muchos momentos nos veremos obligados, si no a transformar radicalmente nuestros esquemas de comprensión y la propia vida, cuando menos a repensarlos. De ahí, nuestro interés por ofrecer la perspectiva de una nueva orientación en el filosofar, que ha cobrado conciencia de que *no basta*, ni se trata de plantear, una nueva filosofía de la cultura. Más bien, se trata de conformar un *nuevo estilo* y un *método de aproximación a otras culturas*, considerándolas *sujetos* activos y de cuya aportación ya no podemos prescindir. Desplazando así la idea dominante y tan arraigada de considerarlas como simple *objeto de estudio*. Pues además, parece que hemos olvidado algo esencial, y es que sólo existen *culturas* concretas, que no se encuentran en los libros, monumentos, sino en la manera como vive la gente *aquí y ahora*.

## CAPÍTULO 2

### El Dinamismo de la Cultura

En una propuesta sobre la cultura es necesario contar con el instrumental adecuado que alcance a reflejarnos su «dimensión dinámica». En esa línea se orienta éste capítulo, intentando explicitar algunos de sus aspectos más importantes e implicaciones.

Puede afirmarse que la temática del «dinamismo cultural» estaba presente desde el principio, aunque de manera latente, en los estudios e investigaciones de carácter histórico-cultural. A raíz de las ideas del evolucionismo y los nacientes estudios comparativos de las culturas<sup>1</sup> auspiciados por etnografía, comenzó a cobrar importancia, pero todavía de manera indirecta. Así se cristalizó la noción *evolución cultural*.

La «evolución cultural»<sup>2</sup> puede ser entendida de varias formas. Principalmente se considera que es el desarrollo de una cultura, de las formas más simples a las más complejas, en un continuo «proceso» y desde una «perspectiva unilinear». Abarcando la evolución humana en su totalidad. O bien, a partir de una «perspectiva multilinear», en este caso se trata de cada cultura o sociedad – incluso de alguna parte suya – en sentido individual.

En el siglo XIX, Tylor y Morgan mantuvieron una visión unilinear de la evolución. Por ella el hombre social había progresado mediante estadios. A ellos debemos la noción de «estados culturales en la evolución de la humanidad». Aunque la concepción subyacente de cultura todavía aludía a su sentido general, y únicamente, podían ser integradas la aquellas culturas individuales, que se ajustaran a dicho modo ilustrativo, sin embargo, tampoco fueron aceptadas todas sus tesis.

Más tarde, a mediados del siglo XIX los conceptos de *progreso* y *evolución cultural* influyeron significativamente. Tuvieron gran aceptación en las teorías organicista o de la evolución biológica - Darwin, Spencer, etc.-. Entonces las ciencias socio-antropológicas, tomaron éstas ideas, específicamente aquellas que versan sobre los orígenes y el desarrollo del comportamiento, y las aplicaron en sentido análogo a la idea de sociedad y, posteriormente, a la misma economía; donde fue considerado un factor clave «la selección natural» y «la lucha por la supervivencia», cuya suposición básica era que algunos individuos habían sido dotados, por encima de otros, de características particulares para sobrevivir. Como resultado de esto, algunos vieron en la ‘competición’ algo necesario para alcanzar la propiedad y conservar el status social, y el beneficio de eliminar a los enfermos, des-adaptados junto a la preservación de la ‘solidez’ racial y el vigor cultural.

En el siglo XX se aceptó la perspectiva multilinear evolucionista en los Estados Unidos y de ahí, pasó a Europa. Esto se dio bajo el signo de un fuerte rechazo a la idea de evolución cultural y sus generalizaciones. Asimismo los estadios culturales fueron criticados como algo ilusorio. Boas subrayó que todas las culturas tenían que ser consideradas como únicas en el espacio y el tiempo. Y se retiró con sus discípulos para realizar estudios de campo recolectando todo tipo de artefactos como evidencia empírica de los procesos culturales de la vida. Esa *historia cultural* dominó en Norteamé-

---

<sup>1</sup> Por lo general conocidos como *cross-cultural studies*, que tienen por objetivo establecer u ofrecer una comparación entre dos o más culturas diferentes o áreas culturales, cf. WEBSTER'S THIRD NEW INTERNATIONAL DICTIONARY. (1990<sup>15</sup>) s.v. *Cross-cultural*. In: Enciclopedia Britannica, v.1, U.S.A.: Merriam-Websters, 541. (En adelante citado W.N.I.D.).

<sup>2</sup> Para la temática del evolucionismo: cf. WEBSTER'S THIRD NEW INTERNATIONAL DICTIONARY. (1990<sup>15</sup>) s.v. *cultural evolution*. In: W.N.I.D., 782-783. MC DONALD, C. (1998). *Evolutionary perspectives on ethics*. In: Encyclopaedia of Applied Ethics, v.2, U. K.: University of Central Lancashire, Academic Press, 189-196.

rica durante la primera mitad nuestro siglo y se extendió ampliamente a la antropología, al grado que los altos niveles de abstracción y la construcción de sistemas cayeron en desuso.

Pero a mediados de nuestro siglo se dio un modesto renacer de algunas de las ideas evolucionistas principalmente entre los antropólogos norteamericanos - neo-evolucionistas -. Sin embargo, la nueva visión adquirida por la filosofía, la historia y la ciencia infundida por los nuevos conocimientos y de ahí, sus nuevas actitudes y métodos para ver la materia, la vida y la sociedad impidieron su mayor difusión. Aunque en esa nueva línea está ausente la noción de «singular proceso de evolución» o patrón. Y tampoco hay el intento de definir el progreso o evolución en términos del *laissez-faire*, la sobrevivencia de la doctrina más adecuada o una mano invisible del destino, etc. Y lo que mantienen es que «los procesos son mixtos». Es decir, se dan en varias sociedades y en varios tiempos, aún la planeación y el accidente han sido ingredientes de varias proporciones. Así como rechazan la evolución de estadios universales completos.

En consecuencia, la evolución es el resultado de un conjunto de variaciones de *invención o descubrimiento, accidente histórico, préstamo cultural o difusión* – es decir, el resultado de varias combinaciones de cambios de cualquier tipo-. Por eso, porque cuenta con un número de caminos adelantados de diferentes estilos y alcances, es una evolución multilinear. Algunos todavía distinguirían entre evolución *general* y evolución *específica*. En el sentido de concebir la posible existencia de un proceso específico de evolución para personas específicas. Si bien, la humanidad en general evoluciona o progresa, mediante personas específicas que provocan las *rupturas de pensamiento*, haciendo a toda la especie humana más adaptable *para...* y *dominante* sobre un entorno; con ello también logra construir una organización social más compleja. Sólo desde ésta perspectiva puede ser contemplada la totalidad de la evolución de la civilización como producto de un proceso unitario.

Por tanto, hablar de evolución nos lleva al tema del *cambio* en sus diversas manifestaciones y áreas del conocimiento e investigación<sup>3</sup>; y de ahí correlativamente a la *dinámica* cultural. Ésta significa aludir al poder o capacidad que posee toda cultura, de autotransformación e interacción con otras culturas. Pero cada una arranca de sus propias dinámicas y va «recreándose» y «modificándose» en función de sus propios marcos de regeneración y reproducción. Por eso poseen procesos que les permiten «mantener-se» diferentes y singulares, aunque al mismo tiempo, pueden establecer relaciones y vínculos con otras culturas. Esa doble dimensión, interna y externa se da en relación a su contexto y al espacio en que se desenvuelve cada cultura<sup>4</sup>. Y su correspondiente modelo de relaciones que suponen cierto grado de negociación, transacción, tensiones o conflicto.

## 1. UNA CONCEPCIÓN «DÉBIL» DE LA CULTURA

Si en la sección anterior nos proponíamos presentar una visión de la cultura a través de distintas vías claves, para comprender su configuración elemental, en esta sección, avanzamos un paso más. Se trata de plantear una comprensión *dinámica* de la cultura. Este tipo de plan-

<sup>3</sup> Con grandes repercusiones en los estudios sobre la cultura, actualmente se analiza la historia simbólica de las culturas a partir de su cambio de cosmovisión, cf. ORTÍZ- OSÉS, A. (1998). *Surgimiento y evolución de las culturas*, en: SOBREVILLA, D. F.C.: 1998: 75-100; la preocupación por la identidad y continuidad en el cambio y sus repercusiones a un nivel histórico, cf. OAKESHOTT, M. (1983). *On history and other Essays*. G. Britain: The Camelot Press Ltd, Southampton, 97-118; el estudio del cambio de ideología política en distintas civilizaciones, relacionado con el nacionalismo, etnicidad, actualmente con la globalización, cf. DE LA PEÑA, G. (1998). *Articulación y desarticulación de las culturas*, en: SOBREVILLA, D. F.C.: 1998: 101-129; CENCILLO, L. / GARCÍA, J. L. 1976: 638-649 (cambio cultural).

<sup>4</sup> JORDAN, J. A. (1996). *Propuestas de educación intercultural*. Barcelona: CEAC, 19ss.

teamiento, se distingue por ser más operativo y descriptivo, también por ser más difuso y menos preciso en su formulación, ya que es difícil de teorizar y pronosticar todo lo referente a cambios y modificaciones. En parte, debido a que los estudios relativos a esta temática, en general, están circunscritos a investigaciones empíricas de grupos culturales muy concretos. Los que una vez más reflejan la diversidad en sus respectivas situaciones de contacto, canalización y estandarización de las interacciones, dominios de actividad; poder así como la dificultad para distinguir entre interdependencia ecológica y tradición cultural, etc. Todo ello unido a la falta de instrumentos adecuados, los prejuicios del investigador, unas políticas de investigación muy restrictivas con respecto a ciertas temáticas - manejo de información y su acceso -, plantea serias dificultades para poder generalizar y pretender definir reglas generales, si es que pudiera haberlas<sup>5</sup>. No obstante, nos ha parecido pertinente incluir una lectura de este tipo, por considerarla en principio, más en consonancia con la *realidad dinámica de la existencia humana*, y porque nos pone de manifiesto la necesidad de apertura y aceptación del cambio, como previo requisito para entrar en contacto con otras culturas, frente a los interrogantes que nos despiertan. Aspecto éste también difícil de reflejar en una investigación, entre otras razones por nuestra *actitud* etnocéntrica que continuamente nos sale al paso, y valora *lo nuestro* como la medida de lo específicamente humano, desconociendo así la diversidad y, en el fondo, la constitución misma de la especie humana.

La misma experiencia de los distintos grupos humanos, no refleja el estatismo que nos ofrecen algunas teorizaciones, sino más bien, un desarrollo diferencial y dinámico en interconexión con una serie de factores, que van marcando sus diferencias con respecto a otros grupos; sus modos y límites de relación, generan procesos de intercambio e interacción - de colaboración y entendimiento, competitividad, agresión o alianza -, como marco donde tejen y construyen su propia historia. De esta manera, rescatamos una suposición básica, el carácter dinámico e histórico de toda cultura, subrayando especialmente la «interacción e influencia constante» o, si se quiere, el contacto interétnico e interdependiente entre las diversas culturas, comprendido como forma habitual de coexistencia. Esto con el paso del tiempo puede llegar a traducirse en una perspectiva de mutuo aprecio. Y nos remite igualmente a dimensiones sociales inherentes a la condición humana tales como su capacidad de aprendizaje, mutabilidad de conducta y desplazamiento.

Por tanto, el dinamismo en sentido amplio, puede interpretarse como *creación, innovación y permanencia, oscilación y viajes entre el pasado y el futuro, reconstrucción de la imaginación, transformación, montaje de fragmentos, superación o cambio*. Posiblemente si nos esforzamos en aprehenderlo, se difuminará. También puede aludir a una *configuración interna*, un *choque* provocado frente a elementos externos, y la condición *normal* de la realidad, a pesar de nuestras resistencias. Hasta cierto punto, queda siempre abierto al interrogante, a un campo de posibilidades y combinaciones diversas, algunas ni siquiera imaginadas; no obstante, continuamente emergen, aunque no siempre alcanzamos a identificarlas.

---

<sup>5</sup> En la actualidad, la teorización sobre procesos y fenómenos “no apunta tanto a la diferenciación sino a la interpenetración de lo global y lo local, a la complejidad paradójica o ambivalente y a las estrategias de los agentes. No es la reconstrucción de reglas, funciones u oposiciones dentro de un determinado campo, estructura u orden de la vida lo que se va imponiendo(...) sino la densidad de poder-saber que atraviesa ese campo y (reflexivamente) su estudio, así como la conformación de identidades implicadas”. GARCÍA SEGAS, F. (1996). *La teoría social en la posmodernidad: ciencia y feminismo*. En: *Complejidad y teoría social*. AGOTE-POVEDA PÉREZ, A. / SÁNCHEZ DE LA YNCERA, I. (eds.). Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas: CIS, 103-104. Porque además la propia ciencia es concebida como «acumulación de un capital simbólico-científico» que opera como legitimador social, de quién puede o no para hablar y decidir.

## 2. PARADIGMA CONFIGURACIONAL DEL «DINAMISMO CULTURAL».

La temática del cambio y sus límites, resulta en sí misma vaga e indeterminada, a pesar de sernos familiar. La dificultad para diferenciarlo, aún en el caso de que fuera acumulativamente significativo, estriba en que apunta hacia varias direcciones, en ocasiones, ni siquiera perceptibles por aquellos que lo vivieron o lo viven. Por esta razón hemos aludido a un sentido *débil* de la cultura. En ningún momento se pretende denotar minimización alguna. Al contrario, consideramos que es un elemento clave para forjarnos una visión de la dinámica intercultural, a partir del contexto emergente de las sociedades de *formato* multicultural - tan viejas o nuevas según se quiera ver - y contribuye a establecer la plataforma requerida para abordar nuevos ámbitos en la investigación. Por consiguiente, el paradigma configuracional del «dinamismo cultural» tiene por objetivo mostrarnos cómo se dan los cambios y sus límites, intentado describir la variedad de trayectorias, asumiendo una perspectiva social e histórico-cultural.

Únicamente a modo de indicadores, podríamos mencionar al menos cuatro modelos básicos sobre el cambio o dinámica cultural: los estudios sobre la morfología de las culturas, de corte histórico-filosófico, las teorías del cambio socio-cultural, de corte sociológico-antropológico, la analítica sobre la lógica de las distintas tradiciones de corte filosófico y la una matriz cultural, de corte interdisciplinar.

### 2.1. LA MORFOLOGÍA DE LAS CULTURAS.

El problema del cambio y dinamismo se encuentra presente desde los albores de la filosofía - Heráclito y Parménides, Platón y Aristóteles - si bien es cierto como un problema<sup>6</sup>. De ahí, la persistencia de una visión esencialista, estática y ahistórica<sup>7</sup>.

Más tarde, bajo el planteamiento especulativo de la filosofía y los estudios empíricos de la etnología - auspiciados por escuela histórica - se forjó la noción de *cultura histórica* - caracterizada por una concepción del mundo y el espíritu del tiempo -, que permitía vincularla a la noción abstracta de cultura. Entonces se renovó la doctrina de los círculos culturales, que comprobaba empíricamente la existencia de *grupos* de elementos *culturales*, rechazándose toda labor extrahistórica. Lo cual daría paso a la afirmación de la existencia de diversas concepciones de mundo, cada una realizada en un grupo social, una época y proyectada en fenómenos sus-

<sup>6</sup> Sobre paradigmas básicos para la comprensión del cambio: el principio del movimiento (Heráclito) y el de la inmovilidad (Parménides), cf. SPINELLI, M. *Filósofos Présocráticos. Primeiros mestres da filosofia e da ciência grega*. Porto Alegre: edipicurs, 167-242; 273-34. ( Caps. IV-V ).

<sup>7</sup> Cf. VILANOVA, E. (1993). «Prólogo», en: PANIKKAR, R. (1993). *La nueva inocencia*. Estella (Navarra) ed. Verbo Divino, 9-24. Aquí se nos indica que algunas categorías, muy difundidas por la teología y filosofía - escolásticas - nos transmitieron un pensar que acentúa «el estado de estructura mental pura, donde la coherencia lógica prevalece sobre el sentido». En consecuencia, a fuerza del desarrollo de una *lógica impecable* se construyó el sistema, que proporciona una enorme sensación de *paz y seguridad*; un sentimiento de *verdad*, mantenido únicamente en función de su alta y perfeccionada cohesión, no obstante, y precisamente por eso nos 'obliga' a concluir su verdad. Por tanto, los problemas de la teología y la filosofía se limitaron a establecer la relación entre todo nuevo elemento conceptual - colocarlo en su 'justo lugar' - con la estructura lógica preestablecida. Esto es, ha satisfecho la inteligencia y manifiesta haber llegado a la verdad de una cosa, al integrarla al sistema. Desde un planteamiento de carácter ortodoxo redundaba en mayor seguridad. Se sigue que, los 'guardianes' han de denunciar los peligros que la amenazan. En íntima relación se forjó la mentalidad - predominante del medievo - que realza las verdades eternas e inmutables, y se eliminó el nivel de complejidad, toda libertad de interpretación, la irrupción de la tensión y la alteridad, y toda novedad. Su resultado ha sido la configuración de una visión estática de la realidad, ajena a todo proceso e historia. Aunque el paradigma aristotélico-tomista dominó durante mucho tiempo el panorama intelectual, con la separación y desarrollo de las ciencias, se emprendieron nuevos caminos, concibiendo nuevas formas de acceder y contemplar la realidad; esto supuso la incorporación de nuevas visiones.

ceptibles de investigación. Esta perspectiva se aplicó, tanto a las *culturas simples* - estudiadas por la etnología- como las más diversificadas - estudiadas por la ciencia histórica-. Paralelamente, una vez que Occidente reconoció la existencia de culturas distintas por todas partes, la investigación arqueológica evidenció que estas culturas se resistían a ser encuadradas en marcos unitarios y lineales - como los propuestos por las filosofías de la historia -.

Así, la vertiente de corte materialista de la filosofía de la cultura alemana, a través de las interpretaciones de la *filosofía de la vida*, en sentido amplio, consideró las culturas como *Organismos* vivos e independientes en su nacimiento, desarrollo y desaparición (Spengler). Esa filosofía de la vida, que originalmente se había referido a la 'vida del espíritu', con el tiempo se fue materializando y biologizando; así nació la rama del conocimiento denominada por Frobenius *Morfología de la cultura*.

Esa disciplina se encargó de realizar un examen de las culturas y los contactos establecidos entre ellas. Reconoce que cada cultura actúa libremente siguiendo el impulso peculiar de ciertas tendencias, y por lo tanto, refleja formas *sui generis* - dadas de una vez -, aunque también formas *típicas y regulares* de conducta que definen una dirección histórico-social<sup>8</sup>.

La percepción de los contactos entre culturas, se ha enfocado desde dos líneas: una que se caracteriza por ser una observación espontánea del hecho histórico real, atendiendo a los usos y costumbres, las acciones entre los pueblos, sus contrastes, etc.; y la otra, que se caracteriza por ser una observación parcial - en cuanto a la posibilidad de comprobar sus resultados - y estudia el fenómeno de las influencias advertidas en las artes, costumbres, etc., con o sin apreciación del hecho histórico que las originó. Sin embargo, el aspecto relacionado con la *regularidad* de las formas de los contactos entre las culturas ha sido poco estudiado. Destacan los ensayos de Spengler, Troeltsch, Cassirer, Worringer y Dilthey<sup>9</sup>.

De manera que, ésta disciplina incorporó un pensar total-analítico, que supone una nueva visión panorámica de la propia unidad, asumiendo como punto fundamental de estudio los *contactos* entre las culturas históricas; y señaló así el camino por donde superar la enorme dispersión del espíritu occidental, en su desintegración y atomización. Entonces fue acuñada la expresión *pensar en culturas*, con una connotación defensiva nacida de la crisis en la lucha por la conservación de la propia cultura<sup>10</sup>.

En los inicios de esta disciplina dominó la idea de unidades culturales *cerradas*, con características propias y circunscritas. Pero después se pasó a afirmar, que cada una se situaba de modo muy distinto en el espacio; y, en la actualidad, la sociología del tiempo evidencia los ritmos de vida variados según los diversos grupos sociales/ culturas o subculturas. Por esto, ha cristalizado una concepción de desarrollo de las culturas que supone distintas fases y momentos. En consecuencia, una «pluralidad de historias» en principio, igualmente dignas de atención.

<sup>8</sup> Cf. MOMIGLIANO, A. *Cien años después de Ranke*. Revista Diógenes Trimestral: n. 7/ 09 (1954) 67-74. Para la consideración de algunas ideas *conductoras* de la historia - desde ideas como la libertad, el honor, la justicia, el matrimonio, la guerra, el comercio, etc., -: ANDERLE, O. *La subversión de la Historia*. Revista Diógenes: n. 9/ 03 (1955) 61.

<sup>9</sup> Dilthey introdujo la concepción histórica en conexión con las concepciones de mundo (*Weltanschauungslehre*), cuya variedad impulsó estudios, psicológicos e investigaciones empíricas de las realidades socio-culturales, en relación con sus fundamentos. Y la vinculó a la noción de *espíritu del tiempo* (*Geist der Zeit*), del romanticismo alemán, cf. ROMERO, J. L. (1944). *Bases para una morfología de los contactos de cultura*. Bs. As. : Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía, 1-18.

<sup>10</sup> Cf. DIEMER, A. / FRENZEL, I. 1965: 122-129.



Spranger en *Probleme der Kulturmorphologie* (Problemas de la Morfología Cultural) propone y caracteriza cuatro formas típicas regulares de contacto cultural: inmigración, colonización, recepción y nacimiento. Por su parte J. L. Romero, afirma que la *regularidad* de las formas de los contactos culturales, no es un resultado azaroso, y tiene que ver con *formas fijas de conducta social* –ya dadas- y las *motivaciones psicológicas* que las apoyan. Así afirma que, en principio, *cada cultura histórica actúa libremente*, siguiendo un impulso integrado por diversas tendencias. Aunque siempre existe un repertorio de posibilidades dentro de las que se mueve cada cultura cuando ha de relacionarse con las otras.

Él subraya que sólo a través de esas *formas de conducta y motivaciones psicológicas* podemos agruparlas y en función de ellas hacer comprensibles ciertos fenómenos o una posible dirección de su conducta histórico-social; nos una esquematización de ellas<sup>11</sup>:

Nos advierte que aún cuando los grupos de fenómenos son cuatro, sin embargo, no todos realizan o llevan a cabo formas unitarias de conducta, sino más bien diversas; así, unos grupos buscan satisfacer sus impulsos y operan sobre la realidad inmediata, otros, persiguen el cumplimiento de ideales y operarían en ámbitos más espirituales.

Finalmente, hemos de recordar, que con el nacimiento de toda civilización – ya sea amerindia, europea, asiática o africana - surgen modos de vida divergentes entre los grupos humanos. También sabemos que, por lo general, se consolidaron unos centros principales y otros periféricos. Pero si es difícil establecer cómo se dieron los cambios en el interior de cada sociedad, la dificultad se ve incrementada, en todos los niveles, cuando se consideran - estos cambios- surgidos entre civilizaciones separadas por una gran distancia<sup>12</sup>. Así como para intentar establecer si los contactos fueron normales y persistentes, el tipo de transferencia de técnicas e ideas y sus efectos. Hay que observar que, en la actualidad el auge de la informática y los medios masivos de comunicación media están favoreciendo que aparezcan ya nuevos modos de contacto entre las culturas y subculturas.

#### Grupos y Formas de Realización

1. Fenómenos de *descubrimiento*.
2. Fenómenos de *imposición cultural*.
  - a. Fenómenos de *colonización*.
  - b. Fenómenos de *catequesis*.
3. Fenómenos de *prestigio cultural*.
  - a. Fenómenos de *inmigración*.
  - b. Fenómenos de *recepción*.
  - c. Fenómenos de *renacimiento*.
4. Fenómenos de *interacción cultural*.
  - a. La ecúmene *real*.
  - b. La ecúmene *ideal*.

## 2.2. TEORÍAS DEL CAMBIO SOCIO-CULTURAL.

El término de cambio social, puede decirse que aparece con la Revolución Industrial en Inglaterra, con el Iluminismo y la Revolución en Francia, y se utiliza para dar cuenta de una *gran transformación* – i. e., el paso de la sociedad pre-moderna a la moderna -. En principio parece que

<sup>11</sup> Cf. ROMERO, J. L. 1944: 29-31. Para el desarrollo detallado de cada grupo y forma: pp. 31-85.

<sup>12</sup> Cf. MC NEILL, W. H. (1993) *Los contactos entre las civilizaciones y el cambio social*, en: (1997). *V. Conversaciones Internacionales de Historia*. VÁZQUEZ DE PRADA, V./ OLÁBARRI, I / CAPISTEGUI, F. J. (eds.). Universidad de Navarra, Pamplona: Eunsa, 227-246. (En adelante citado: C.I.H.). Es un estudio acerca de la convergencia entre las civilizaciones – amerindias, euroasiáticas, africanas- que analiza y contrasta sus préstamos y transferencias técnicas e ideológicas, etc.; éstas dieron origen al nacimiento de nuevos centros culturales; y subraya que siempre el encuentro con los extranjeros fue determinante, en tanto que mostraron algo nuevo y por el esfuerzo apertura supuesto para adaptar esas adquisiciones a las circunstancias locales. Pero el triunfo se dio cuando se pudo crear algo *superior* a lo recibido y se supo cambiar de conducta en el momento adecuado y efectivo. Esto es, cuando se tuvo la oportunidad de aumentar el control sobre los flujos de materia y energía que sostienen a todos. Esa dinámica, en parte, se repite hoy; sin embargo, estamos cerrados.

intenta retener *la continua dinámica de las unidades sociales*; posteriormente se aplicará a la historia, sustituyendo las ideas de ‘constantes naturales’ y ‘constituciones contractuales’ de orden natural y racional. A principios de nuestro siglo significa dar cuenta de cómo la sociedad construye un nuevo orden social – Eisenstadt –, sujeto a cierto finalismo. Después se hablará de un orden social producido por ‘efectos perversos’ o desórdenes.

La noción de cambio social difundida hoy sobre todo a partir de la cultura anglosajona, ha diferenciado su objeto de estudio de otras temáticas específicas<sup>13</sup>. Si bien existen varias teorías sobre el cambio, y podría elaborarse inclusive una tipología, ninguna puede ser generalizada. En contraste con las anteriores, las teorías clásicas modernas resultan ser cada vez más abstractas y sofisticadas<sup>14</sup>. Esto significa que el cambio social es concebido de muchos y diversos modos, muchas veces en conflicto y, por tanto, incomparables entre sí. Aunque sí podemos afirmar, es que este concepto – cambio social – se ha vuelto sinónimo de *dinámica social* – contrapuesto a inmovilidad –. Dicho término pretende acentuar los *procesos*, tales como la modernización, progreso, evolución, difusión de innovaciones, y en general, las transformaciones de las estructuras sociales y culturales. Ciertamente hay un predominio de la versión funcionalista, en sus distintas variantes: estructuralista, cultural y sistemática. Los tópicos estudiados son: quién o qué cosa produce un cambio social y puede introducirse un paradigma holístico, accionista o la combinación de ambos; recientemente cobra auge la «teoría relacional». A esto hay que añadir aquellos puntos ampliamente debatidos: la explicación y la comprensión, determinismo e indeterminismo.

R. Nisbet concibe el cambio social como *una sucesión de diferencias en el tiempo en una identidad persistente*. Y específicamente en el cambio social, las referencias al tiempo se relacionan con las categorías de: relación, norma, función, status o estructura social; implicando la *necesaria* existencia de un área – o espacio – determinado. Él afirma que, gran parte de los cambios citados en la literatura de ciencias sociales, especialmente, de aquellos que están relacionados con el carácter evolutivo – i.e., los estudios y la observación de las estructuras de parentesco de las distintas sociedades primitivas, ya sea de Australia, Tasmania, Africa Occidental, China, Norteamérica, antes del advenimiento de los europeos –, aún cuando puedan ser categorizados así, no son más que *simples variaciones de tipo lógico* o «diferencias de tipo». Y en ellas no está clara su vinculación con el tiempo. Además, concibe que se ponen en juego demasiadas incógnitas y órdenes temporales discontinuos, esto ocasiona que no pueda hablarse de cambio para la serie, *en ningún sentido empírico*.

Pero la razón fundamental, aludida por éste autor, radica en que *no es respetada la unidad del espacio*, aún suponiendo que no hubiera sido violada la del tiempo, lo cual según su parecer es dudoso. En síntesis, lo que se ha hecho en la sociología evolutiva es seleccionar y clasificar, según algún criterio, y finalmente *calificar*. Pero el problema del desarrollo es *¿dónde?*, *¿cuándo?* y *¿de qué identidad persistente sustantiva se trata?* Y subraya, que el cambio no es equivalente a simple *interacción, movimiento, movilidad y variedad*. Estos factores forman parte *inseparable* de la vida social, en el seno de todo grupo y cultura. En ese sentido, son constantes y universales a ellas. Pero no suponen necesariamente un cambio, el que por cierto tampoco es constante y universal. La *interacción* – de intensidad diversa – está presente tanto en el estatismo y la persistencia social, así como en el cambio social. Por eso al interrogarnos sobre los motivos del cambio, tendríamos que abordar en primer término *la naturaleza de la persistencia social* y

<sup>13</sup> DONATI, P. (1997). *Cambio social y pensamiento sociológico*, en: C.I.H.: 52.

<sup>14</sup> Para una presentación sumaria y descriptiva de varias tipologías, cf. DONATI, P. 1997: 53; TOLOSANA, C. (1997). *Contribución de la antropología cultural al cambio social*, en: C.I.H.: 113.

en segundo término, *las variables* - y no tanto las constantes -, cuando se trata de volver a lo que provoca el cambio observado en la estructura, rasgo o idea<sup>15</sup>.

Hay que destacar que el encuadre - asumido por los investigadores- de toda teoría social, debería plasmar las *diversas maneras* de interrelación a un nivel *micro, meso y macroestructural*, es decir, en todas sus escalas, jerarquías, etc.

Cánovas siguiendo a Mauss-Gurvitch nos presenta unas «coordenadas sociales» aplicables a cualquier acontecimiento considerado como *fenómeno social total*, cuya única función - nos dice - es la de servir como referencias de situación; con ello no se busca suprimir la esfera propiamente empírica - creación colectiva, diversos grados de libertad y espontaneidad, ni las formas de organización-, y pueden considerarse como exigencias de primer orden, si lo que se busca es construir un sistema abierto, sujeto a observación y experimentación. Esta propuesta nos conduce a considerar una sociedad en sentido global, conocer los elementos sociales que la componen y también los constitutivos propios - local -. Asimismo nos permite descubrir la *interacción* entre ambas dimensiones, esto es, entre estructuras sociales y las categorías de la «cultura profunda» - cosmovisión<sup>16</sup> -. Por lo tanto, la construcción sociocultural puede contemplarse a partir de dos planos que reproducimos:

❑ EN EL PLANO HORIZONTAL DE LO SOCIAL:

- Escala microsociológica: las manifestaciones primarias de la sociabilidad – masa, comunidad, comunión.
- Escala mesosociológica: grupos.
- Escala macrosociológica: clases sociales, sociedades globales.

❑ EN EL PLANO DE LO VERTICAL DE LO SOCIAL:

- La cosmovisión o cosmología profunda.

❑ EL RESULTADO DE LA INTERSECCIÓN ENTRE AMBOS PLANOS:

- La morfología y la ecología.
- Las organizaciones sociales y sus aparatos organizativos.
- Los modelos sociales.
- Las conductas y actitudes colectivas
- Las tramas de los roles sociales
- Los símbolos sociales
- Las conductas colectivas innovadoras y creadoras
- Las ideas y los valores colectivos
- Los estados mentales y los actos psíquicos colectivos

<sup>15</sup> Para ampliar esa noción, cf. NISBET, R. (1988). *Cambio social*. En: A.A. V.V. *Cambio social*. Madrid: Alianza, 12-51. Donde sostiene que, el mayor obstáculo a nuestra comprensión científica del cambio radica en que nos negamos a reconocer el *verdadero poder del conservadurismo* en la vida social, es decir, el poder de la costumbre, de la tradición, del hábito y de la simple inercia; y en - (1995). *Conservadurismo*. Madrid: Alianza, 169. Aquí subraya que «no todo es cambio» aún cuando pudiera estar dándose, en cierta medida en alguna civilización o en nuestro siglo. De esto no se deduce que *todas las partes* se encuentren en proceso constante de cambio. Lo que se produce, propiamente, son las «interacciones», entendidas como elementos constituyentes de todo grupo social, organización o cultura de una época determinada; que toman la forma de tensión, disfunción o conflicto declarado. Pero incluso éstas *son conciliables con un alto grado de estatismo y conservadurismo*. Por tanto, lo decisivo es la naturaleza *acomodable* de la conducta humana, que implica tres tipos de *procesos* y nos reflejan la interacción: interacción de individuos en un grupo, la interacción de los grupos en la sociedad, y la interacción de normas, status y roles – esto último inseparable de la organización social en cualquiera de sus formas. De ahí, la importancia de profundizar en temas como: continuidad/discontinuidad, cambio/acontecimiento, cambio/crisis, cambio/conflicto, cambio/héroes culturales, cambio/ direccionalidad.

<sup>16</sup> Cf. CÁNOVAS NIETO, C. 1991: 139-160; y para profundizar – (1995). *Gurvitch Georges: de la filosofía a la sociología del conocimiento*. Alicante: Institut de Cultura Juan Gil-Albert, 103-142.

Lo anterior supondría incursionar también en la estructura de lo social, de su significado y uso, así como el método concreto de abordarlo.

El estudio de Cánovas parte de una concepción de una noción de cultura considerada como *bien* – cultural -. Mantiene como categorías clave de análisis: *funciones y expresiones culturales, actividad cultural, patrimonio de la cultura, comunicación*, a la luz de las propuestas establecidas por la UNESCO y el Consejo de Europa. Finalmente sugiere tres perspectivas para aproximarse a la cultura: la sectorial - donde se rescata la temática de la industria cultural: ciencia, ocio, mass media -, la dinámica - donde indica cinco procesos articulados entre sí: la creación de obras culturales, la crítica, conservación, la educación, el consumo cultural o modos de vida y la transversal – que subraya la organización de la cultura en relación a su cosmología profunda-.

Hasta aquí, me parece que podemos darnos una idea de lo que supone la *dinámica cultural* a un nivel categorial, procesual, alcanzando una perspectiva global y hasta cierto punto visible. Sin embargo, se echa en falta el proceso particular, si cabe llamarlo así: inter-intrapersonal.

Podemos asumir, en principio, que los cambios o modificaciones culturales, dependerán en parte de la conformación o estructuración propia de una cultura - ya hemos visto que puede entenderse de formas muy diversas incluso si atendemos a sus elementos integradores -. Igualmente tiene que ver también, por supuesto, con sus actores, creencias, decisiones y estrategias que nos muestran cómo viven e interpretan el cambio, los significados implicados, símbolos, *ethos* y *patos*, etc., enmarcados en un proceso histórico – que consolida y orienta, su realidad subjetiva, finalidad y ética -.

Pero a un nivel más elemental, algo tan simple como una cierta dosis de curiosidad vinculada con el juego - como sostiene Mc Neill -, ha llevado a individuos y grupos a probar algo nuevo; la pereza también impulsa a buscar formas más fáciles de realizar tareas cotidianas y el mismo error (!) – tal sería el caso de no poder reproducir un modelo original -. Puede considerarse que de esta manera se dio posiblemente la invención y difusión del comportamiento<sup>17</sup>.

Finalmente, son determinantes cuáles son las otras culturas con las cuales se entra en contacto, además de cómo se regularon dichos contactos y las formas de comunicación suscitadas, los préstamos, las transferencias ya sea de técnicas, ideas o el mismo comercio, etc.. Para el caso de las culturas que se encuentran geográficamente más distantes, es fundamental poder conocer el momento histórico concreto, cómo y porqué establecieron tales relaciones, qué se valoró entonces, qué supuso realizar ciertos préstamos o incorporar soluciones de otras culturas al nivel *interno* del propio estilo de la cultura local y si con ello se afirmó o fortaleció, detectar si ese recurso era o no un camino habitual; inclusive interrogarnos si en conjunto ese cambio representó un avance para ella o una nueva dependencia, y a nivel global qué dinámica se consolidó entre las civilizaciones y los pueblos periféricos<sup>18</sup>.

Está claro que la dinámica cultural puede trabajarse de varias maneras. Pero también, se vuelve más complejo cuando asumimos de entrada la posibilidad de «una auténtica relación intercultural». Podemos percibir y sentir al nivel personal, choques y cambios de mentalidad, costumbres, modos de percibir la realidad y actuar, hasta sentir una desajuste general o crisis; si se quiere, el peso afectivo y efectivo -operativo- de la *distancia* cultural, que solemos minimi-

<sup>17</sup> Cf. MC NEILL, W. H. 1993: 227.

<sup>18</sup> Ya hemos aludido a la tesis de Barth por la línea de los *factores críticos en la conservación de la diversidad cultural*, donde descarta que ésta dependa de una ausencia de movilidad, contacto o información, pero incorpora la implicación de los procesos de *inclusión y exclusión*. Por tanto, las diferencias persisten a pesar del contacto interétnico y la interdependencia, cf. BARTH, F. 1976: 9-10. Pero incluso pone en duda que algunos grupos humanos pudieran conservar su cultura por medios belicosos.

zar, porque al parecer el mundo tan extendido de las comunicaciones, ‘aparentemente’ y en cuestión de minutos, pueden transmitirnos mensajes, transportar personas y mercancías de los lugares más distantes del planeta. Lo cual nos crea la suposición de su conocimiento y de antemano una imagen, sin duda aún por cuestionar.

### 2.3. LA LÓGICA DE LA TRADICIÓN.

Aquí proponemos, sintéticamente, el estudio de Wiedenhofer sobre la *lógica* de la tradición<sup>19</sup>, con el fin de apreciar mejor su naturaleza, valor y desafíos. Se entiende que ésta constituye un fenómeno modelado en función de cada cultura específica. Y que ninguna cultura puede prescindir o estar de algún modo, articulada a ella. Desde el ámbito de la academia se percibe la necesidad de una teorización comprehensiva sobre dicha lógica desde un contexto multidisciplinar. El punto de partida es una tarea analítica, centrada en la *lógica sincrónica de la tradición* y un enfoque comprehensivo; aunque únicamente se explicitarán sus estructuras formales básicas, queda sin considerarse su dimensión diacrónica.

#### a) La estructura sistemática-procesual: sistema y proceso.

Se parte del hecho que tanto las tradiciones culturales como las religiosas, en sentido general comparten la misma estructura básica de la cultura y sociedad. De ahí, que posean un carácter sistemático – que provee de un significado- y la vez procesual-histórico – en cuanto nacen, duran, experimentan cambios o transformaciones, hasta su posible desaparición -. Esto las configura como entidades estructuralmente complejas con fronteras más o menos delimitadas. Y nos exige estudiarlas considerando una doble perspectiva, la estructuralista y la histórica, si admitimos que la sociedad se construye sobre un *modelo de interrelación*.

#### b) La estructura identitaria: substancia y función.

La *identidad* de una tradición<sup>20</sup> no se presenta con la misma ‘intensidad’ en cada contexto histórico. Es remodelada a través de las crisis internas, los estadios particulares de su desarrollo, los encuentros con otras tradiciones y de los tratamientos externos recibidos, hasta que llega a convertirse en una cuestión fundamental para todos sus miembros; mientras que en otros contextos la identidad junto con algunos de sus rasgos principales permanecer únicamente en forma latente. Pero nunca podrán ser un elemento ausente pues marcan una tradición y delimitan sus contornos. Además, como ninguna tradición puede estar completamente aislada, por lo tanto, la identidad nunca se mantendrá invariable.

El tema de la identidad puede ser tratado desde diversos niveles: primero, se trataría de ver qué constituye a una tradición como tal. Es decir, su contenido y su forma de acción, su función o la semántica del manejo de acciones; segundo, se trataría de percibir aquello que la distingue de las otras; tercero, se debería analizar qué es lo que identifica a una tradición particular como única o singular. Sin considerar estos puntos, ninguna tradición podrá ser adecuadamente distinguida. Puede auxiliarnos en esta labor las definiciones de tipo *inclusivista* – desde una perspectiva participante- y las de tipo *exclusivista* – o enfoques externos -.

<sup>19</sup> WIEDENHOFER, S. (1998). *The logic of Tradition*, in: *Zur Logik religiöser Traditionen*. Schöppelreich, B./ Wiedenhofer (Hrsg). Frankfurt a.M.: IKO Verlag für Interkulturelle Kommunikation, g, 11-84.

<sup>20</sup> De aquí en adelante nos referiremos simultáneamente a su sentido cultural y/o religioso, en caso de ser necesario matizando o distinguiendo algún aspecto.

c) La estructura cualitativa: subjetividad y objetividad.

Toda tradición al participar de la realidad social comparte una dialéctica básica e interrelacionada entre la subjetividad y la objetividad y puede ser descrita como un producto de la *actividad humana* – externalización- en la sociedad; una realidad *pre-dada objetiva* –objetivación- o un producto de la *formación humana* – internalización-<sup>21</sup>. Si ignoramos alguno de ellos esto nos conduce a una distorsión de nuestro análisis social. Además, nos reflejan cómo la tradición al *formar parte* de un mundo social, necesariamente comparte sus cualidades básicas y se convierte en un elemento necesario del entorno humano, al que se articula mediante la institucionalización y la historicidad; en ese sentido podemos cualificarlo como ‘tradicional’.

d) La estructura ética: teoría y práctica.

Toda tradición posee una teoría y una práctica. Y en tanto comprende la práctica humana en su pleno sentido –inclusive la práctica de la teorización- afirmamos que la tradición pertenece a la dimensión ética; aunque no puede ser reducida a ella. Esto implica un conjunto de importantes consecuencias. Pues significa, que las tradiciones no son simples productos de un *comportamiento* o *materia de acción social*, sino más incluyen una «acción racional» e «intencional». Con lo cual se niega el determinismo y quedan siempre abiertas a nuevas formulaciones. El siguiente cuadro nos permite visualizar de manera esquemática nuestra descripción<sup>22</sup>:

TRADICIÓN			
	ACCIÓN PRÁCTICA	COMPORTAMIENTO	
Decisión ética	Acciones transmitidas intencionalmente	Acciones habituales	
Práctica	Práctica de actos tradicionales, trabajo, producción.	Costumbre, hábito, rutina.	
	Enseñanza	Demostración	
Teoría	Tradiciones de Reflexión, Crítica, Ciencia	Procedimientos científicos y técnicos habituales.	Comportamiento instintivo

Por eso el manejo de las tradiciones es parte de un *continuum* entre los polos opuestos de la acción y el comportamiento. Y hay una *variedad intencional* en la transmisión de acciones, más que en las acciones habitualizadas. Por otra parte, la transmisión de actos también corresponde a un *continuum* entre los polos opuestos de la responsabilidad ética y del comportamiento instintivo. Finalmente, hay que advertir que los actos tradicionales existen en una *variedad de formas* que giran alrededor de los polos de la práctica y la teoría.

e) La estructura epistemológica: categorialidad y trascendentalidad.

Las tradiciones, como una parte observable de la historia y del mundo social, pueden ser investigadas por las ciencias y explicitadas en términos categoriales. Pero nunca pueden prescindir del ‘resto’. Es decir, hay algo más que existe en ellas y no alcanza a ser completamente explicitado ni comprendido por nuestras categorías científicas, dado que no forma parte de nuestro mundo observable. Podemos descubrir esta dimensión o función trascendental de la tradición, sólo de asumir un «análisis trascendental» de las condiciones previas que posibilitan toda teoría

<sup>21</sup> Para una mayor profundización de estos aspectos, cf. WIEDENHOFER, S. 1998: 36-37.

<sup>22</sup> Éste esquema ha sido tomado – parcialmente - de WIEDENHOFER, S. 1998: 41.

y práctica. En este sentido no podemos hablar, comprender, comunicarnos, actuar éticamente, creer, experimentar, etc., sin una tradición; y que cada tipo de tradición – i.e., científica, social, religiosa- nos permite acceder a la comprensión bajo un determinado enfoque, que ha constituido su objetividad y subjetividad de una manera particular.

La filosofía trascendental mantiene, que la unidad del sujeto y la totalidad del mundo son condiciones básicas de la posibilidad del conocimiento, la experiencia y la comprensión. Y contra todo positivismo, ha mostrado que aprender, experimentar y comprender no es evidente por sí mismo. Esto significa, que no hay conocimiento ni experiencia, que no sea resultado de una actividad estructurante o constructiva de la mente humana. Por tanto, sin la resultante del horizonte de conciencia, no podríamos tener acceso a ningún objeto en el mundo. Esta función trascendental de la tradición, su *trascendentalidad* es la otra cara de su dimensión epistemológica<sup>23</sup>.

Planteado de manera inversa, si la experiencia del conocimiento dependiera exclusivamente de un «horizonte de conciencia» completamente cerrado; no podríamos distinguir adecuadamente entre el prejuicio y la ilusión; y sería imposible obtener nuevas experiencias o el encuentro con nuevos objetos. No obstante, también constatamos con frecuencia que nuestras expectativas se frustran o descubrimos lo inesperado, lo extraño, lo desconocido y tal tipo de ‘objetos’ poderosos, que incluso pueden hacernos llegar a perder nuestra capacidad de comprenderlos, exasperarnos y nos dejan materialmente sin palabras. Aunque también podríamos tener experiencias que nos abren a un nuevo mundo maravilloso.

De ahí, que la trascendentalidad sea la capacidad para tener una experiencia o mantener el alcance de nuestro conocimiento, perderlo o recuperarlo. Y constituye una condición de posibilidad, que nunca permanece en sí misma sin cambios. Por eso las tradiciones también pueden ser comprendidas como el *resultado* de una relación dialéctica entre el horizonte de la conciencia – cósmico, histórico, psíquico - y las cosas del mundo, entre los *mitos* y el contacto con la *realidad*. Lo cual nos permite comprender su identidad y sus cambios, y con el auxilio de la aportación epistemológica poder establecer una tipología suya adecuada.

f) La estructura semiótica: absolutividad y relatividad.

Toda tradición desde un punto de vista semiótico, forma un sistema de signos y significados. Y se considera una estructura –cultural, religiosa, etc.- mediante la cual una sociedad o comunidad dada *organiza* el mundo de acuerdo a su percepción e interpretación y lo transforma, semióticamente. Pero esta estructura *no* está constituida por una relación unilateral entre el significante y el significado, sino por las *oposiciones funcionales* y *semánticas*, que también pueden simbolizarla. Esto implica que los signos<sup>24</sup> constituyen el resultado de la interpretación cultural de varias generaciones, y proveen el medio para descifrar el nuevo mundo que es supuesto por cada nueva generación.

Las tradiciones poseen una estructura dialéctica, que refleja el carácter distintivo entre los signos y símbolos. La función de esa estructura es crucial – particularmente en las tradiciones religiosas –; ya que son mediadoras entre la realidad tal como es y lo que debería ser, entre lo relativo y lo absoluto, la interioridad y la ilusión, lo sagrado y lo profano, el mundo y Dios.

Se parte de la idea de que debería existir cierta ‘unidad’ entre el signo externo - símbolo, imagen, testimonio- y su significado interno o sentido con respecto a su referente –de otra manera el proceso de significación y comunicación quedaría interrumpida -. Esto provoca que el

<sup>23</sup> Cf. WIEDENHOFER, S. 1998: 44-45.

<sup>24</sup> Cf. WIEDENHOFER, S. 1998: 47-48.

signo no posea una arbitrariedad ilimitada, y que ha de ser utilizado relacionando el carácter histórico-social del lenguaje y aquellos que le sean más adecuados. Significa que el signo y el significado están determinados históricamente y socialmente. No obstante, siempre habrá una diferencia entre el significante y lo significado – ya que el proceso de significación no funcionaría si ambos fueran idénticos -. Y sólo como resultado de esta diferencia pueden concebirse amplios rangos de significado posible dentro del lenguaje y el desarrollo histórico.

g) La estructura medial y estética: forma y contenido.

No podría ser posible la comunicación y por tanto, ninguna tradición, sin los *medios* y las *técnicas*. Por eso, en cierto sentido, constituyen la comunicación, la información y la tradición al determinar sus contenidos. Inversamente contenidos específicos producen y requieren formas particulares de comunicación y transmisión.

El *medium* y la *forma* de comunicación de la tradición son conceptos complejos; estos abarcan una vasta área de significatos, que van desde las acciones humanas hasta los instrumentos técnicos; y desde las condiciones materiales y estructurales hasta la creación deliberada de instrumentos para alcanzar fines particulares. Por eso existe una gran variedad de aproximaciones a ellos, a partir de la filosofía, el criticismo literario, la sociología, la teoría de la comunicación y la teoría de la información<sup>25</sup>.

h) La estructura ecológica: tradición y entorno.

Es importante poder explicar los cambios culturales y/o de cualquier tradición en términos de *adaptación* al cambio social o al *entorno* cultural. Esto ya lo realizan varias disciplinas – i.e., la sociología, la antropología y la historia de las ideas -. Y supone explicitar la comprensión de la relación entre «la tradición y el entorno», situar el lugar de la tradición, su identidad y diferencias con respecto a la cultura<sup>26</sup>. Así puede afirmarse que en virtud de «la unidad de la existencia humana» las tradiciones forman parte de la evolución biológica y cultural; plantea una *interrelación* entre los desafíos biológicos y los culturales, y para la construcción de una serie de respuestas tan complejas como sea posible.

En sentido amplio, la tradición y cultura son idénticas. Hay circunstancias donde es más útil emplearlas en ese sentido. Pero, precisamos que la tradición no es coextensiva a la cultura o la sociedad, aún cuando presuponga ambas. Ya que materialmente, no todo contenido cultural y social es tradicional – es decir, algo que ha pasado o ha sido entregado para las futuras generaciones -. Normalmente el material cultural tradicional y social es importante únicamente para *mantener un orden social*. Y en función de los actos de tradición, no todas las acciones culturales son actos de transmisión – es decir, aquellos que reciben o transmiten bienes culturales o sociales-. Pero hay contextos específicos, momentos, instancias, instituciones en las cuales ésta recepción y transmisión de valores culturales, normas sociales y creencias religiosas, se dan. Uno o el más importante de ellos es el *contexto primario* – familiar- y secundariamente el de la *socialización*. Aquí es precisamente donde, se evidencia más fuertemente ese juego entre la tra-

<sup>25</sup> Es importante observar que: (1) Cada medio de comunicación posee su velocidad característica que se convierte en un tipo de información y significado; y nunca podrán eliminar la plataforma necesaria para la comunicación humana interpersonal; (2) El cambio material de las condiciones de la comunicación ha transformado la estructura mediática y la conciencia humana, su estructura de comunicación y tradición, que se ha vuelto desritualizada, despersonalizada y deslocalizada; (3) Los *medios* adquieren una función *quasi-trascendental*, porque determinan, la manera de autocomprendernos y el comprender el mundo. Esto se refleja en las estructuras básicas de las sociedades y culturas, especialmente, en aquellas donde las formas de comunicación y tradición son prescritas.

<sup>26</sup> Para las distinciones entre el entorno biológico y el entorno cultural, cf. WIEDENHOFER, S. 1998: 58-59.



*dición* humana y el propio entorno natural cultural. En esa línea, algunos autores – Berger, Luckmann – mantienen que la formación del <sí mismo> puede ser expresada análogamente a la formación de la tradición humana, es decir, interrelacionándola con su entorno natural y socio-cultural. Ya que la tradición representa la dimensión diacrónica del orden social que los seres humanos producen en el curso necesario de su externalización; y el entorno natural o biológico, no es sólo una presuposición necesaria para la producción del mentado orden y la misma tradición, sino que la determina su forma. No obstante, las tradiciones también pueden estudiarse como partes integrantes de una cultura, y ser distinguidas entre sí, con el propósito de ver cómo trabajan, cambian y se comportan en los diferentes contextos culturales o entornos, que nunca son químicamente puros. Esto significa que todo medio cultural, de alguna manera, nos remite, a una conexión con el entorno natural.

i) Estructura axiológica: historicidad y verdad.

Con el deslumbrante siglo XVIII y la concienciación histórica del XIX<sup>27</sup>, pero con mayor radicalidad el historicismo, evidenció la «relativización de la verdad de todas las tradiciones históricas», aunque ese proceso quedó limitado a la esfera de los intelectuales. Pero en los años sesenta se difundió a la mayoría de la población; de ahí que, toda tradición fue contemplada críticamente, con mayor distanciamiento, bajo la sospecha de ambivalencia y ambigüedad. Hasta pasar a formar parte, en mayor o menor grado, de la conciencia social. En el contexto actual<sup>28</sup> la relación de la persona con sus tradiciones culturales y/o religiosas se vuelve cada vez más precario.

No debemos olvidar que las tradiciones no son pueden ser comprendidas adecuadamente a menos que se ponga al descubierto su estructura axiológica. Ellas contienen *fragmentos* de verdad y validez. Nos transmiten verdades, conocimiento, valores y estructuras de orientación. Sin ellas no podríamos vivir. Pero simultáneamente, son muy ambivalentes, al grado de poder convertirse en algo amenazante, ya que continúan también propagando prejuicios, falsedades y mentiras. Nuestra vivencia humana nos exige poder separarnos de tales tradiciones destructivas y peligrosas. Más allá de esto, en el contexto de la racionalidad de la sociedad tecnológica moderna y el contexto de la moderna pluralización e individualización, las tradiciones son tratadas de manera radical y transformadas. Hoy existen muchas formas diferentes de reconstruir y activar la estructura axiológica de la tradición. Podemos citar algunos autores representativos de esa línea de trabajo, que van desde las posturas de MacIntyre, Popper, Habermas, Tracy y Schaeffler<sup>29</sup>.

j) La estructura social de la tradición: sujetos de la tradición.

La estructura social es muy compleja. De ella desprendemos básicamente que: «no hay comunidad fuera de la tradición y toda comunidad entraña una tradición con su duración», «tampoco hay una tradición sin comunidad»; esto se aplica de manera analógica a la relación entre institución y tradición. De asumir una correspondencia entre el *sistema simbólico* y el *sistema social*, la decreciente intensidad entre las relaciones sociales nos conduce a una disminución de compromi-

<sup>27</sup> Cf. Nuestro capítulo 1, sección 5: *Paradigma cultural de la modernidad*.

<sup>28</sup> Un contexto que a partir de los años sesenta está marcado por el creciente proceso de individuación y pluralización de las sociedades modernas occidentales exaltando el relativismo, trasvasado por las discusiones sobre la modernidad y postmodernidad con su respectiva construcción y deconstrucción de ideas, valores y tradiciones. En donde las distintas tradiciones culturales y/o religiosas compiten por hacerse un lugar en el mercado de ideas y filosofías esotéricas; incluso son expuestas en toda su variedad y pluralidad por los mass media y los media electrónicos, que han hecho que sea casi imposible recibir o transmitir tradiciones sin ser cómplice en las acciones de elección, comparación, argumentación, apologética y curiosidad.

<sup>29</sup> Para situar algunos aspectos principales de esas tradiciones, cf. WIEDENHOFER, S. 1998: 63-68.

sos para con los símbolos comunes y las tradiciones. Sucede lo mismo en el caso de la *memoria cultural*, en tanto que es colectiva y requiere de un entretejido de relaciones sociales cercanas.

La *recepción y transmisión* de las tradiciones se realiza ampliamente mediante procesos comunitarios e institucionalizados. Aunque hay diferencias significativas entre ambos medios. A esto se suma su relación con la dinámica de sus miembros y sus contribuciones a las respectivas tradiciones. Esto significa que hay que distinguir entre su acción colectiva y su acción individual, desarrolladas respectivamente en la esfera de la realidad pública y la de la realidad privada. En ambos casos, esa acción se constituye dialécticamente mediante las acciones realizadas socialmente y las tipificaciones de la conducta objetivada socialmente y de ahí, su repetición por cualquiera actor social - roles sociales y tradicionales -. Lo que permite la existencia de acciones sociales tácitas que puedan ser realizadas por la mayoría de los individuos cotidianamente, altamente autoreflexivas o acciones simbólicas, que representan o legitiman el proceso de tradición en sí mismo.

k) La estructura política y económica: dominación y liberación.

Siempre se da una interdependencia entre la acción social y la tradicional. Pero sería reduccionista considerar que aquello que mantienen está ya establecido o limitado al poder dominante de las estructuras dentro de una sociedad. Y por otro lado, la lucha por la justicia y liberación parece implicar una crítica y separación del *poder de la tradición* y la *tradición del poder y la dominación*. Aproximarnos a esas esferas supone delimitar los distintos contornos del poder en la estructura de la tradición. Donde distinguimos al menos cinco niveles distintos del poder: el poder de un mundo predado, el poder del peso de las poderosas formas del pasado, el poder de la conexión con la legitimación del orden social, político y económico, el poder de la tradición opresiva de la dominación y el poder de la tradición liberadora de la opresión<sup>30</sup>.

l) La estructura psicosomática: corporeidad, subconciencia y conciencia.

La tradición en su estructura psicosomática refleja un continuum que se extiende del polo biológico al polo reflexivo, subjetivo y libre en el ser humano; y, entre ambos, se sitúa el área de la profunda inconsciencia.

La relación íntima entre la tradición y la costumbre, es complicada y va más allá de un contraste entre la tradición y la razón. Y al ya que no existir una razón humana en abstracto, hemos de asumir la corporeidad, conciencia e inconsciencia como aspectos relacionados en la «estructura psicosomática de la tradición». Una tradición hermenéutica (Gadamer) ha mostrado que la tradición se funda primariamente en la *conciencia histórica*; pero la tradición del empirismo radical (americano) subraya que nuestro contacto primario con las cosas está determinado por la *actividad inconsciente* del sí mismo en tanto organismo corpóreo<sup>31</sup>. Así podemos explicarnos el papel conjunto entre la «cosmovisión, la identidad e intersubjetividad» que son transmitidas mediante los rituales, historias, celebraciones y los lazos familiares. En ese sentido hablamos de la tradición como un ritual corporeizado, poseedora de una dimensión psíquica inconsciente y la consciente.

m) La estructura comunicativa: universalidad y particularidad.

Toda tradición se enraíza en lo particular y local, pero siempre tiende a la universalidad. Lo particular o local, provee de *seguridad y orden* a las necesidades de sus instituciones sociales particulares, a la realización de las biografías de sus miembros y a sus fases sucesivas de subje-

<sup>30</sup> Esta temática es ampliada en nuestro capítulo 4: «Paradigma liberador-intercultural».

<sup>31</sup> Cf. WIEDENHOFER, S. 1998: 76-80.

tividad plausible. Constituye su «mecanismo legitimador de primer orden», que trabaja a diversos niveles: transmite la experiencia humana como un lenguaje objetivado; explicita los esquemas subyacentes a los proverbios, máximas morales, leyendas y cuentos folk transmitidos a las sucesivas generaciones; provee la legitimación a las diferentes sectores institucionales; e integra varios de los elementos del orden institucional en un amplio marco de referencia dentro del cual se concibe la experiencia humana.

La tendencia a la progresiva universalización, emerge del hecho que en toda tradición se da la competición entre diversos sub-universos de significados. Para poder legitimar e integrar ese universo simbólico – constituido por la cosmovisión, la metafísica y creencias–, manteniendo la universalidad, es imprescindible que se analicen sus contenidos y se explicita todo el orden de las cosas, que se transmitirán a las siguientes generaciones. Es decir, sistematizar, racionalizar y rehabilitar sus significados de legitimación y del fortalecimiento de su poder. Este procedimiento constituye el «mecanismo de legitimación de segundo orden» que existe en toda tradición; se encuentra integrado por el mito, la filosofía, la ciencia, la teología, la ideología. Hay que observar que tanto el *proceso de legitimación* y el *proceso del orden simbólico* estarán siendo continuamente reconfigurados por el pluralismo que se vive al interior y al exterior de la sociedad.

Las distintas estructuras sumariamente indicadas nos muestran que la estructura de toda tradición cultural es altamente compleja y diferenciada; de ahí, la necesidad de recurrir tanto a su *lógica histórica* como a su *estructura procesual* – lógica de la tradición –; aquí faltaría aún mostrar los mecanismos que regulan el proceso histórico de la formación de tradiciones. No obstante, para alcanzar una comprensión, una crítica, una comunicación, una transmisión y una creación de culturas, el problema se cifra principalmente en descubrir la *hermenéutica y pragmática de la tradición*, y no tanto su ‘lógica’<sup>32</sup>.

### 3. EL PLANTEAMIENTO DE UNA «MATRIZ CULTURAL».

La matriz cultural, es un instrumento diseñado a partir de una serie de *modelos* y *submodelos*, que combina una perspectiva filosófica, antropológica, psicológica, sociológica y lingüística, con el objeto de poder acceder de manera más concreta hacia varios de los aspectos y procesos, que se desencadenan en toda relación intercultural<sup>33</sup>. Pero esta concreción, no ha de entenderse como sinónimo de una percepción directa o inmediata, ya que la mayoría de las veces esos procesos se desarrollan a un nivel interno. En ese sentido, aquí estaríamos retomando ambas dimensiones, la relación *intercultural* y su correlativa relación *intracultural*. Por último, hay que observar que este terreno, se encuentra en vías de ser formulado, y no ha llegado a ser considerado por la filosofía en general, de no ser por algunas sucintas reflexiones más bien de carácter ocasional, sin la oportunidad de rescatar todas sus implicaciones y consecuencias. No obstante, cabe hacer honrosas excepciones como más adelante señalaremos.

De manera general, las cosmovisiones y paradigmas pueden concebirse como *organizaciones* de teorías, en función de la percepción de la realidad que tienen aquellos que las proponen y, simultáneamente, estas conceptualizaciones generan nuevas teorías. Las teorías, en cambio, serían organizaciones de modelos conceptuales, que intentarían representar simbólicamente, y para propósitos muy específicos, aspectos de un mundo cuya estructura no es accesible para no-

<sup>32</sup> Cf. WIEDENHOFER, S. 1998: 84.

<sup>33</sup> Cf. KRAFT, C. H. 1979: 433. Retomo algunos de los elementos propuestos por éste autor, aunque incorporando algunas otras aportaciones en función de poder visualizar sus repercusiones en el ámbito filosófico.

sotros. Esto supone distinguir entre <cómo es la realidad> y <cómo nos la representamos internamente>. Lo que nos ha de conducir a reconocer la limitación e inadecuación de nuestras representaciones, pero no tiene por qué ser sinónimo de minimización. Pues, constituye nuestra manera específica de acceder a la realidad y necesariamente requerimos de un punto de partida.

A un nivel formal, y con el fin de alcanzar una mayor claridad en la construcción de nuestra plataforma de investigación para acceder a las relaciones *inter* e *intra* - culturales, conviene presentar aquí, aquellas categorías básicas que retomaremos en lo sucesivo. Hemos hecho ya alguna puntualización. Por eso, a continuación nos concentraremos en la caracterización de los «modelos» y la «cosmovisión», es decir, de lo más específico a lo general. Y mantendremos como supuesto básico, que nunca hay una correspondencia total entre la conceptualización y la realidad. No obstante, es posible esbozar un paradigma válido acerca de la comprensión intercultural, sujeto a investigaciones posteriores que se realicen sobre esa temática. Asimismo nos permite comprender de una manera nueva las relaciones entre filosofía y cultura.

### 3.1. CARACTERIZACIÓN DE LOS MODELOS CONCEPTUALES.

Los modelos conceptuales nos llevan a detectar aspectos más específicos, y en nuestro caso, aquellos por donde gira y pueden articularse nuevas relaciones entre filosofía y cultura<sup>34</sup>. Es importante distinguir los siguientes aspectos:

**1. Los modelos conceptuales difieren en complejidad**, y pueden ser tranquilamente explicados mediante la comparación. Por tanto, una palabra, una metáfora, una analogía y un cuadro nos revelan una dimensión de aquello a lo cual se aplica; aunque también puedan distorsionarlo o distraer la percepción. En general es común que los conceptos más simples sean enormemente desafiantes, cuando se intenta construir una visión.

Partimos de que «todo dato es dato interpretado». Por eso es importante conocer el mayor número de datos básicos y las interpretaciones de varios autores. Ya que normalmente los modelos conceptuales se diseñan según una parte específica de la realidad que se pretende interpretar. Esto supone de entrada, admitir la existencia de *variantes* dentro de la *propia* cultura, así como en las perspectivas de las demás culturas y de las diversas disciplinas. Negarlo puede ser equiparado a una forma de *etnocentrismo*, que se caracteriza por la resistencia al cambio, y se asienta en una interpretación - de datos y su comprensión - realizada previamente -. Esta es una actitud de la que todos participamos en cierta medida, sin embargo, podemos contrarrestarla según nuestro grado de concienciación acerca de ella. Y nos impide la búsqueda de *nuevos* modelos, más *adecuados* o *válidos*; tampoco está exenta de una dimensión crítica, en función del conjunto de datos que posee y la gran variedad de modelos culturales, subculturales y disciplinarios existentes. En tanto, que cada uno genera distintos interrogantes sobre la realidad que después sistematiza<sup>35</sup>.

No hay razones por las cuales no pueda operarse de manera semejante en la filosofía, y parece que continuamente ésta se extralimita en el poder y alcance que confiere a sus conclusiones.

<sup>34</sup> Cf. KRAFT, C. H. 1990: 31ss.

<sup>35</sup> Cf. KRAFT, C. H. 1990: 31-32. En ese sentido Kraft retoma la categoría de «contextualización» y la aplica a la teología; existen también el modelo contextualista-consecuencialista, de House (1990) y Smith (1990), subraya la necesidad del respeto mutuo, la no-coerción y manipulación, el soporte de valores democráticos e instituciones, y la convicción de que toda investigación implica decisiones morales y éticas que *son contextuales*. Esto afecta a los *otros sujetos*, con una amplia gama de consecuencias. Y se presuponen los valores del investigador y aquellos que son estudiados. Por eso el investigador ha de construir principalmente relaciones de respeto y confianza - por ser no-coercitivas, ni basadas en la decepción-, cf. VIDIC, A. J. / STANFORD M., L. (1994). *Qualitative Methods. The History in Sociology and Anthropology*, in: H.Q.R. 23-23.

El dinamismo, la adaptación, el riesgo de nuevas comprensiones pueden ser elementos olvidados por una filosofía. La que se concentra en una visión ingenua, fundamentalista, conservadora y al parecer cerrada a la innovación, como a veces refleja *una* historia de la filosofía, de la que somos deudores, no 'afectada' por ningún tipo de limitación.

**2. Los modelos conceptuales pueden ser estáticos o dinámicos.** En el primer caso simplemente muestran las relaciones entre los elementos particulares de procedencia y sus arreglos mutuos; y el segundo, se focaliza en los procesos que lo comprenden. Si bien, la estaticidad o dinamicidad, en general, depende más de la interpretación realizada acerca de los modelos, no es menos cierto, que podamos detectar tendencias que nos inclinen hacia una u otra. Entre las mismas lenguas, por ejemplo, las relacionadas con el griego, suelen centrarse en el estatismo (ser o entidad) y otros como el hebreo o navaho en el dinamismo (proceso y función).

**3. Los modelos, como tendencia característica, suelen recurrir a otros de naturaleza similar.** Por eso, con frecuencia aparecen interrelacionados, esto puede deberse a que el 'uso' de unos sugiere la posibilidad de otros para ser empleados en sentido análogo. Aunque es verdad que en ocasiones se pueden extralimitar en su alcance.

**4. Los modelos no pueden ser asumidos con una validez automática desde una perspectiva intercultural.** Esto se justifica por el hecho de haber sido desarrollados dentro de contextos culturales específicos para propósitos particulares. Por tanto, queda fuera de toda duda el valor original de cada modelo en su ordenamiento primigenio. Pero lo que se intenta subrayar es que el valor de los mismos modelos articulados a los ordenamientos *distantes*, exigiría que fueran *re-evaluados*, si quisiéramos poderlos considerar como ordenamientos contemporáneos para otras sociedades y/o culturas.

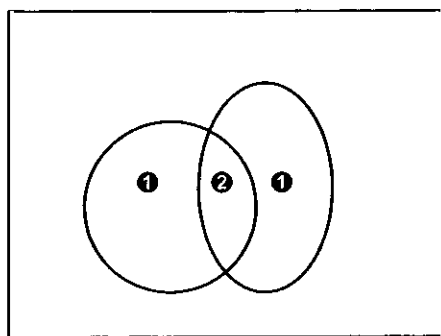
### 3.2. LOS <FACTORES DE COMPLEJIDAD CULTURAL>

Consideramos que un *factor de ordenamiento distante*, es aquel que opera como un indicador de la complejidad cultural - o factor de complejidad -. En principio pueden ser muy variados, aunque de manera general, funcionan como factores de ordenamiento básico: el contexto de la cultura, el tiempo y el espacio, todo tipo de relaciones, etc. Pero lo determinante es que se 'descubren' en toda su magnitud principalmente en la práctica, a través de la *interrelación* cultural.

Esta idea puede ser planteada mediante el esquema adjunto<sup>36</sup>. Éste nos refleja una serie de ámbitos y culturas que entran en interacción a partir de varios niveles distintos, que denominaremos: cultura ①, cultura ②, cultura ③.

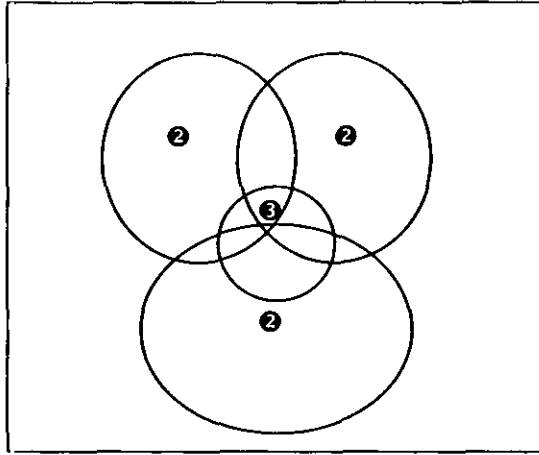
La cultura ① representa la cultura de *uno mismo*, es decir, la idiosincrasia, lo que cada uno ha concienciado y experimentado; la cultura ② es *nuestra cultura*: se compone de aspectos de la cultura ① que son compartidos por *nosotros*, se trata al menos de dos personas, pero no de un grupo muy numeroso; correspondería más bien a un subgrupo.

Pero existe un nivel de la cultura ③. Representamos el interjuego entre ellos a través del siguiente esquema. En él podemos observar que hay algunos aspectos compartidos por todas las culturas ① individuales; la cultura ② varía a medida que los grupos que la constituyen se modifi-



<sup>36</sup> El siguiente par de gráficas han sido reproducidas con ciertas modificaciones, cf. HUNTER, E. D./WHITTEN, P. (1981). *Cultura*. En: Enciclopedia de Antropología. Barcelona: edic. Belaterra, 197-198.

can en relación a su personal efectivo –i.e., se puede ser antropólogo y maestro, jardinero y pintor -. En relación a la cultura<sup>37</sup>, está subyacente y suele ser compartida por todos independientemente de los subagrupamientos. Lo que puede ser representado de la siguiente manera:



El *factor de la complejidad cultural* puede ser expresado – al menos- a partir de siete dimensiones, alrededor de las cuales podemos darnos una idea de lo que implica y significa prácticamente la *distancia cultural* en la denominada comunicación intercultural<sup>37</sup>:

- a) *La cosmovisión*, maneras de percibir la realidad. Nadie ve el mundo exactamente cómo es. Mé- nos aún decodifica de igual forma los mensajes implícitos en la realidad. Más adelante profundizaremos en ella.
- b) *Los procesos cognitivos*, maneras de pensar. Los estudios revelan que esta habilidad esta claramente en función de las oportunidades sociales y educacionales, más que de un origen étnico. Toda persona normal, en todas las culturas, posee dicha habilidad. Sin embargo, piensan de forma diferente o tienden a llegar a conclusiones diferentes dado que trabajan mediante procesos diferentes de pensamiento<sup>38</sup>.
- c) *Las formas lingüísticas*, maneras de expresar las ideas. De todas las dimensiones es la más obvia, y tiende a reflejar lo que es importante en una cultura, nos ofrece información de la mentalidad de las personas y culturas.
- d) *Los patrones de comportamiento*, maneras de actuar. Estos en muchos casos revelan más de las personas que un lenguaje local; aquí también contamos con los códigos abiertos y los ocultos que dificultan la interpretación del comportamiento.
- e) *Las estructuras sociales*, maneras de interactuar. Los hombres y mujeres actúan conforme a códigos aceptados de conducta, y también poseen maneras de relacionarse según el lugar que ocupen en la estructura social. Las convenciones de la estructura social dictan qué canales de comunicación abrir y cuáles cerrar; quién habla a quién, de qué forma y con qué efectos, qué tipo de

<sup>37</sup> HESSELGRAVE, D. J. (1991<sup>2</sup>). *Communicating Christ Cross-Culturally*. Michigan: Zondervan Publishing House, 163-173. O su artículo titulado: *Dimensions of Cross-cultural Communication*. Practical Anthropology: 19 /Jan-Feb. (1972) 1-12.

<sup>38</sup> A este respecto en la mayoría de las culturas suele darse una tensión entre la lógica y retórica, se entremez- clan tensiones políticas, y se refieren a la esfera lingüística original; pero todas las implicaciones de esa construcción lingüística apenas estan siendo despejadas en la actualidad. Esto entraña la asunción de la rea- lidad social, primariamente mediada y definida por el lenguaje. Para un análisis de las distintas teorías y un bosquejo de las afinidades culturales, cf. KEITH, N. W. (1997). *Reframing International Development. Globalism, Postmodernity, and Difference*. California-London- New Dehli: Sage Publications, 232.

mensaje emplear. Podemos obtener también 'mapas' de los arreglos sociales, que son muy útiles para estos casos.

- f) *La influencia de los Medios*, maneras de canalizar el mensaje. Antes se enfatizaban en la comunicación, sus fuentes y los receptores, los contextos en los que son enviados y recibidos los mensajes, y los mensajes por sí mismos - su contenido, organización, estilo -. Hoy se es consciente de que los medios empleados para transmitir un mensaje no son neutrales. Afectan el mensaje en su transmisión, y constituyen por sí mismos distintos mensajes.
- g) *Los recursos motivacionales*, maneras de decidir. Si es cierto que todos alguna vez tenemos que decidir algo, también lo es que, las maneras a través de las cuales las personas de distintas culturas piensan y discriminan los modos de realizar esa decisión son muy distintas; así pues se entremezclan distintos procesos mentales, motivacionales y las maneras muy diversas de llegar a ellas.

R. Winter (1974) afirma que «la dificultad que se encuentra en cualquier instancia de comunicación es directamente proporcional al grado de la diferencia entre las dos culturas involucradas». Lo que significa que a medida que sea mayor la distancia cultural, entre cualquiera de las dimensiones antes citadas, mayor será el impacto y la impermeabilidad sobre el mensaje, cómo debería ser contextualizado y cómo interpretado<sup>39</sup>.

Por eso, hemos de reconocer como hipótesis que, prácticamente, han desaparecido las distancias geográficas, ya que existen en la actualidad rápidos medios de transporte y comunicación, que podrían llegar a extenderse casi a cualquier punto del planeta - pero que no es todavía realmente un hecho-. Sin embargo, también vivimos la presión de una serie de fenómenos que provocan una *fuerte homogenización* en todos los campos. El resultado, inevitable, es que nos forjamos una mentalidad de *caída de fronteras*. Es decir, como si éstas dejaran de existir. En realidad se trata de una cuestión más compleja. Y tendríamos que ser más conscientes, de que en ningún caso implica una *ausencia* total de barreras culturales, si es que pudiera objetivamente darse alguna vez; ni siquiera un *decreto* de supresión de barreras, como hemos podido verificar a través de la historia, resuelve la problemática de la convivencia. Por último, el trato intercultural frecuente, precisamente nos va mostrando que es posible cuando menos «acortar distancias»; aunque no bastan las buenas intenciones para participar auténticamente y poder enfrentar el conflicto interno y la crisis que éste suscita en muchos momentos. Seguramente en el transcurso de esa relación continúen apareciendo ciertas barreras, pues nunca podrán ser eliminadas ya que constituyen nuestro enclave originario, pero la diferencia radica en que sabremos cómo hacerles frente.

Por tanto, al participar en la dinámica intercultural hemos de considerar cuando menos esa *distancia* cultural y la necesidad de un *proceso* continuo de traducción<sup>40</sup>, como elementos básicos para

<sup>39</sup> HESSELGRAVE, D. J. 1991<sup>2</sup>: 169-171. Él propone que aquél que posea entrenamiento y la experiencia intercultural, tendría que ser capaz de investigar las diferencias entre las dos culturas y asignarles los valores correspondientes al *grado de distancia*, de acuerdo a cada una de las siete dimensiones mencionadas. La suma de los valores representaría el orden de diferencia entre dos culturas y serviría como un indicador del grado de dificultad que uno puede llegar a encontrar en la comunicación con ese sector cultural particular. Y a modo de ejemplo se remite a una serie de casos, nos basta con esta indicación.

<sup>40</sup> Pero esa traducción implica también una ética. Es decir, a la «*ética del discurso intercultural*» y «la unidad» del problema del discurso ético por sí mismo. Sólo bajo condiciones de no-dominio entre culturas es posible lograr cierta limitada traductibilidad (*translatability*) entre ellas. No menos importante sería atender a la construcción de una *mutualidad* que clama por ser una tercer dimensión a implementar en cada cultura. Se apuntan a distintos paradigmas de traductibilidad mutua, que conduzcan a incrementar la igualdad (*sameness*) entre las culturas, cf. AA.VV. (1996). *The Translatability of cultures. Figurations of the Space Between*. S. BUDICK / I. WOLFGANG I. (eds.). California: Stanford University Press, 348.

lograr una aproximación. Donde es fundamental poder conocer y reconocer el sentido pleno que otorgamos a las palabras que, han de ser vehículo de comunicación y verdad, no de dominación. La psicología será un instrumento valioso para ayudarnos a la comprensión parcial de esas relaciones.

Es importante destacar que al entrar en contacto con otras culturas este «acercamiento» puede revestir formas y actitudes diferentes, entre ellas podemos citar<sup>41</sup>:

- ❑ El etnocentrismo afirmaría «nuestra cultura es la medida de todas las demás». Su consecuencia es la incomprensión y muchas veces falta de respeto.
- ❑ El relativismo afirmaría «todas las culturas se entienden y valoran desde sí, por tanto, son iguales». Entre sus consecuencias podemos citar: la ghetización - indiferencia y falta de interés por el encuentro -, falta de sentido crítico - todo es bueno y se ignoran violaciones -, conservadurismo - al ser todas las culturas buenas más vale no mezclarlas.
- ❑ La interculturalidad o encuentro, que pretende establecer el diálogo entre iguales sin eludir las inevitables diferencias, sobre ésta profundizaremos más adelante

Pero también el *encuentro* tiene que ver con las categorías de «minoría» y «mayoría». Berry (1984) propuso la siguiente gráfica donde cabe observar los posibles cruces y de ahí, desprender sus consecuencias, en función de la conservación de la identidad y costumbres<sup>42</sup>:

**Gráfica: 1**

**LA CONSERVACIÓN DE IDENTIDAD CULTURAL Y COSTUMBRES**

Búsqueda y valoración de las relaciones positivas		Sí	No
	Sí	Integración	Asimilación
	No	Separación	Marginación

**3.3. UNA «MATRIZ CULTURAL».**

Nos conviene recordar aquí, que la definición de una cultura, nos conduce a un planteamiento estático, que no puede reflejarnos adecuadamente su *dinámica*. Concretamente, aquella que acontece *en, a través y durante* la comunicación intercultural. De ahí, arranca la necesidad de implementar una aparato conceptual más complejo - matriz cultural -. Nuestra «matriz cultural» se encuentra integrada por varios modelos de conceptualizaciones culturales, que son capaces de apuntar hacia aquellos aspectos básicos para la comprensión de la cultura en clave *intercultural*. Es importante remarcar que fueron seleccionados aquellos *modelos* menos complejos, porque suelen ser los más válidos para representar las relaciones desde una perspectiva intercultural y posibilitan

<sup>41</sup> Para profundizar en los mecanismos psicológicos sobre la percepción del otro, los estereotipos, los prejuicios – aprendidos -, etc. Los que nos conducen a conductas discriminatorias y conflictos; así como reconocer las ventajas de tales encuentros y la necesidad de un proceso de transformación de la realidad fundada en la justicia y la solidaridad, cf. AGUILERA REJÍA, B. (1971). *El conflicto multicultural*. Documentación Social: n. 97/ oct.-dic. (1994) 34-56.

<sup>42</sup> Cf. AGUILERA REJÍA, B. 1971: 52; COBO I CUCCURULL, J. (1995) *A propòsit de la interculturalitat: Reflexions sobre la (im) possibilitat d' una cultura universal*. Interculturalitat. III Simposi 'Pensament en la Fe'. Octubre 1995. Barcelona: Christianisme i Justícia, 52-68.



una mayor dinamicidad. El planteamiento que desarrollaremos abarcará un conjunto de modelos y submodelos, esquemáticamente quedaría representado por el siguiente cuadro:

Punto de partida: Los seres humanos en la cultura.	Perspectivas relevantes de la antropología actual:
MODELO 0 : La perspectiva filosófica de la cultura.	SUB-MODELO a: Las formas, funciones, significados y usos culturales.
MODELO 1 : La perspectiva antropológica y su aplicación.	SUB-MODELO b: El modelaje/ configuración cultural y su realización cultural.
MODELO 1a: El concepto de cultura.	SUB-MODELO c: El cambio cultural.
MODELO 1b: El concepto de validez cultural.	
MODELO 1c: El concepto de cosmovisión.	

En general esos modelos, nos hacen caer en la cuenta, con todo su peso, de la realidad del ser humano como *animal cultural*, i.e., los modelos [0, 1a, 1b, 1c]; y en el caso de los submodelos [a, b, c] nos presentan aquellas perspectivas antropológicas actuales y más relevantes, desde la perspectiva de la lingüística, el dinamismo cultural y la conciencia de la contextualidad. Éstas han sido incorporadas para la comprensión de aquellos elementos que entran en juego durante una relación intercultural. Y tendrían que ser aplicables al menos en tres áreas: primero, el área que evidencia la influencia de la cultura sobre nosotros; es decir, la cultura en la que estamos inmersos e influidos - no determinados -; segundo, el área que nos permita comprender cómo les afecta a nuestros interlocutores la cultura en la que viven y se mueven; tercero, el área que nos permita verificar la presencia del potencial humano presente en las interacciones de los seres humanos inmersos en sus respectivas culturas, plasmado de maneras diversas, en la relación con ellas<sup>43</sup>.

Dos observaciones últimas, primero el esbozar determinados modelos conceptuales nunca podrá suplir la *experiencia* en una cultura, es decir, su conocimiento directo y participante. Y segundo, entre los beneficios que se desprenden de una *correcta* comprensión de la cultura, según Huyghe, cabría citar: un conocimiento que nos proporciona lucidez, calidad, superación, utilidad, placer, sin duda también nos sugiere, introduce y desarrolla ciertos sentimientos, ensueños, tendencias y nos impone una manera de ver el mundo de la que hasta ahora, éramos inconscientes o desconocíamos por completo, aparejada a unos determinados valores, criterios concretos de identidad, normas de comportamiento, el funcionamiento de sus instituciones, normas jurídicas, instrumentos y técnicas respectivas<sup>44</sup>. En una palabra, nos introduce en ámbitos vitales diversos donde desarrollar nuestra sensibilidad, inteligencia, ilusiones... y cabe entonces comprender la creación cultural como un posible «camino de liberación».

<sup>43</sup> Con respecto a este último, atendiendo a nuestra perspectiva ético-filosófica, cabe citar la presencia del *potencial humano* en la conformación básica de toda cultura, como algo verificable y aceptado por principio. Sin negar la carga de limitación que también posee. Lo que implica que *ninguna cultura es perfecta*, aunque todavía algunos, indirectamente lo mantengan. Kraft indica que el descubrimiento de la presencia de Dios en interacción con los seres humanos, se relacionan con las culturas en las que están inmersos - principio de la inculturación -. Téngase también en cuenta que un tipo de pensamiento teológico, a pesar de afirmar rotundamente la dignidad humana, refuerza en varias de sus afirmaciones formas de pensar etnocéntrico e insensible a la validez de otras culturas.

<sup>44</sup> Cit., en: CÁNOVAS, N. 1991: 125.

### 3.4.1. Punto de partida: los seres humanos en la cultura.

#### □ **Modelo 0: la perspectiva filosófica cultural.**

Este modelo está constituido por el encuadre básico general que ha sido expuesto en el primer capítulo de nuestra investigación: «visión fuerte de la cultura». En donde quedó evidenciada la dificultad que suscita todo planteamiento acerca de la cultura. Asimismo los intentos de elaborar una teoría cultural y aquellos elementos que habían sido dominantes. En función de la misma complejidad cultural hemos querido plantear el presente capítulo: «visión débil de la cultura», con la idea de que pueda darnos cuenta de las culturas vivas y por eso, de su dinamismo.

#### □ **Modelo 1: la perspectiva antropológica de la cultura.**

Aquí nos remitimos igualmente a la «visión fuerte de la cultura», pero a la sección n. 5: <paradigma cultural de la modernidad> y la n. 6: <la emergencia de nuevos paradigmas culturales>, donde destaca nuestra propuesta n.6.3: <cruce de paradigmas>. Nos será útil observar el anexo n.1: *Las perspectivas socio-antropológicas de la cultura*, en donde presentamos algunas escuelas, posturas y autores principales. De esta manera contamos con una visión de la socio-antropológica de la cultura.

#### □ **Modelo 1a: el concepto de cultura.**

Partimos de la concepción de cultura formulada por Tylor; entendida como *la totalidad de lo no-biológico transmitido por herencia*, adquirido por el hombre como miembro de una sociedad. Y se inscribe en la orientación de Kroeber y Kluckhohn:

*“La cultura consiste en formas de comportamiento, explícitas o implícitas, adquiridas o transmitidas mediante símbolos y constituye el patrimonio singularizador de los grupos humanos, incluida su plasmación en objetos; el núcleo esencial de la cultura son las ideas tradicionales (es decir, históricamente generadas y seleccionadas) y, especialmente, los valores vinculados a ellas; los sistemas de culturales pueden ser considerados, por una parte como productos de la acción y por otra, como elementos de la acción futura (...) toda cultura supone unos amplios principios generales de selección, de acuerdo con los cuales las formas de, para y acerca de la conducta en muy diversas áreas de contenido cultural son reductibles a generalizaciones ponderadas”<sup>45</sup>.*

Sin olvidar la imposibilidad de convertir una conceptualización en una teoría, asumimos que la cultura es un *distintivo* del comportamiento humano frente al animal, sin equiparar aquí las nociones de «adaptación cultural» y «cultura aprendida» - socialmente transmitida -. Esto último representa una de sus condiciones necesarias.

Kraft retoma como punto de referencia para establecer las líneas generales de su comprensión acerca de la cultura, su articulación al marco básico que ofrecen las ciencias del comportamiento humano, que postulan una íntima relación entre la cultura y el ser humano. Y reconoce la importancia fundamental que han tenido las conceptualizaciones de carácter analógico-biológico en la formulación conceptual de la noción de cultura, en conjunción con el historicismo alemán y la psicología de la Gestalt. A un nivel específico, mantiene que toda persona nace en un contexto socio-cultural, que la penetra e influye, conformando la porción no-biológica de su ser. Éste le confiere una *organización* a su vida, según una serie de «reglas o patrones» conforme a los cuales regirá su comportamiento físico y mental - actuar y pensar -, y están fundadas en múltiples acuerdos realizados entre los miembros del grupo, que por lo general permanecen

<sup>45</sup> KROEBER, A. L. / KLUCKHOHN, C. 1952: 181.

inconscientes a ellos<sup>46</sup>. De ahí, que sean aceptados como algo *natural* y acriticamente. Pero son igualmente transmisores y reconfiguradores de la cultura. Así la cultura constituye un marco de referencia del encuadre humano.

Hay que añadir, que si bien la configuración de la cultura es una *proyección* de la creatividad humana, va más allá de los límites biológicos y del medio natural. Y las distintas esferas “*no son igualmente susceptibles de conformación, y las formas culturales difieren en cuanto al grado de consciencia y de complejidad y en cuanto a su especie*”<sup>47</sup>. Kessing y Kessing nos indica que existen una especie de filtros que gobiernan la percepción de la realidad y, operan en cualquier persona o sociedad, como una especie de lentes. La cultura nos provee de estos modelos, que originan nuestra manera de comprender las cosas que nos parecen *simplemente naturales*<sup>48</sup>.

Pero a no ser que nos hayamos visto *expuestos* a la información - o contacto- concerniente a varias culturas, será difícil que seamos capaces de contrastar y descubrir la gran variedad de lógicas presididas por la cultura o cuadros de referencia (*framework*). Puesto que esa experiencia de contacto nos lleva a reconocer que sus percepciones, conceptualizaciones y comportamiento lógicos difieren acentuadamente de los que nuestra cultura nos ha impuesto o condicionado. Y todavía más, la simple exposición a otras culturas no es suficiente, si no hacemos un esfuerzo para *aprender* a apreciar el hecho de que «ellos ven la realidad de manera muy distinta». En caso contrario, tenderemos a catalogarla de extraña, irracional, equivocada e inferior a la nuestra que nos parece ser la correcta y verdadera. Ya que nadie puede prescindir de los propios lentes para ver la realidad real, obviamente, tampoco podemos verla a través de los lentes de los *otros*. Por eso, ganaríamos mucho más si aprendiéramos a detectar en buena parte las propias prescripciones. Hay que subrayar, finalmente, que el único antídoto para una perspectiva etnocentrista *monocultural* es desarrollar precisamente la perspectiva intercultural, que asume básicamente la afirmación de la existencia de una variedad de percepciones que gobiernan toda cultura, en cualquier segmento de la realidad.

#### □ Modelo 1b: concepto de validez cultural.

La doctrina de la validez cultural, ha sido desarrollada en el ámbito de la antropología, referida al relativismo cultural; mantiene básicamente que el observador debería ser *cuidadoso* al evaluar una cultura, primero en sus propios términos, valores, metas y focalizaciones, *antes* de aventurar cualquier tipo de comparación – ya sea positiva o negativa –.

Ésta última ha sido una tendencia frecuente en el ámbito filosófico. Además, cuando aparece la palabra relativismo, inmediatamente algunos la relacionan con ética y axiología, y la discusión queda enmarcada bajo esa orientación. Enseguida, se argumentará que el relativismo «se autodestruye» y por tanto, es inútil toda consideración. Pero hay también los que de verse obligados a tener que aceptar determinados valores categorizados como universales – que muchas

<sup>46</sup> Los modelos más sencillos serían las formas de comportamiento explícitas y más o menos objetivas: costumbres, indumentarias, dieta alimenticia, trabajo, el saludo y los objetos. Los modelos más complejos subyacen en la organización social, política y económica y los sistemas religiosos, el lenguaje, el derecho, la filosofía, la ciencia y el arte. Se distinguen los modelos *básicos* – sistémicos – en los distintos sectores de la cultura que han persistido -al menos en sus descendientes- y brindan cohesión a las características funcionales tales como: el alfabeto, la agricultura del arado, el monoteísmo. Y los modelos *secundarios*: organización social formal, sistemas de pensamiento, etc. Otra cosa son, como señaló R. Benedict en *Patterns of Culture* (1934), las configuraciones implícitas o inconscientes. Denominadas por Kroeber *modelos de modelos*. En aquellas culturas que han consumado su integración estilística, suele admitirse que pueden tener su contrapartida psicológica en los rasgos de personalidad, y han sido analizados en función de la historia y la cultura, cf. SINGER, M. (1974). *Cultura*. E.I.C.S.: 299.

<sup>47</sup> Cf. SINGER, M. (1974). *Cultura*. E.I.C.S.: ídem.

<sup>48</sup> Cf. KRAFT, C. H. 1990: 48.

veces fueron impuestos sin más; y ya ni si siquiera se permite que sean objeto de nuevas reflexiones- a los que subyacen ideologías de todo tipo – y otros prefieren adscribirse de manera simplista al relativismo. Igualmente despuntan posturas conservadoras que rayan abiertamente en el fundamentalismo. Ya sea al defender un tipo de valor e interpretación, el predominio de una filosofía - por lo general occidental – y, por consiguiente, una manera omnicomprensiva de ver la realidad, principios absolutos, etc.

El núcleo fuerte de esa argumentación, es la ignorancia de cuál es el «contexto de aparición» de la doctrina de la validez cultural, el carácter de sus afirmaciones y su alcance, así como las implicaciones que se desprenden de aceptarla. Su exposición puede resumirse así: la doctrina del relativismo, surgió para combatir la violenta tendencia etnocentrista predominante al evaluar ‘otras culturas’, consideradas como ‘primitivas’ - si no mostraban un ‘grado’ de desarrollo comparable al de las culturas occidentales. La idea subyacente, fue una antropología cimentada en el evolucionismo cultural, que unida con el comparativismo se trazó una secuencia de estadios de desarrollo tecnológico, en cuya cima situó a las denominadas ‘grandes civilizaciones’ y en el nivel inferior a todas aquellas sociedades que reflejaban tecnologías muy poco evolucionadas.

Lo anterior, representó una especie de ‘arreglo’ sobre la variedad de sociedades medidas conforme a una escala singular de valores, que podía expresar lo bueno y lo peor, lo más grande y lo pequeño, lo barato y caro, o, también si se quiere la referencia a la vida blanca o negra, buena o mala, superior o inferior. Y fue legitimada - ya se trató este punto en secciones anteriores - por los poderes dominantes, hasta convertirse en una manera *normal* de ver las cosas; hay que añadir que todavía no está ausente de buena parte de los círculos sociales, académicos, políticos, etc. Aunque también se mantenga, paradójicamente, y en forma creciente una postura relativista.

El relativismo cultural se ha opuesto a *sacar y abstraer* los hechos culturales de sus propios contextos geográficos con el fin de *homologar* las culturas y poder realizar construcciones teóricas. Ya que ese procedimiento supone *negar las diferencias*. Entre sus premisas principales cabe citar<sup>49</sup>:

- ❑ Los grupos humanos son diversos en sus adaptaciones espacio-temporales y sus sistemas culturales resultantes son únicos e irrepetibles. De admitir semejanzas entre ellos no se infiere principio alguno de universalidad.
- ❑ Las diferencias resultan de las diversas respuestas, de tipo cognitivo y práctico, para su adaptación al medio o entorno natural.
- ❑ Las generalizaciones y universalizaciones representan una ansiedad por homologar -unitarismo unificador- que nació de la inseguridad angustiosa o de una pasión inconsciente del poder centralizador.
- ❑ La generalización comparativista es un reduccionismo que empobrece la riqueza plural o de lo real.

Podemos reconocer que cada cultura se ha especializado en ciertas áreas o en una área específica de la vida. Es imposible distinguir - según Beals y Hoijer, 1959 - los niveles de amplitud en el mundo del progreso cultural, de ahí que, no procede asignar las categorías de superioridad o inferioridad con respecto a las culturas. Y se asume que cada cultura, se conforma de manera más o menos semejante, a la hora de intervenir para detectar y cubrir las necesidades sentidas por sus miembros.

Por esto un *modo de vida* debe ser considerado válido específicamente para los miembros que están inmersos en ella<sup>50</sup>. Así, unas y otras culturas, podrán ser categorizadas, como buenas o malas

<sup>49</sup> Aquí resulta mucho más sintético y claro, cf. AGUIRRE, A. *Etnología*. En: D.T.A., 338-339. Denzin (1989) agrega que no es posible desarrollar un ordenamiento ético singular standard, puesto que cada situación a la que nos encontramos requiere una instancia ética diferente. Y hay áreas donde esto es más visible, i.e., los estudios etnográficos, cf. DENZIN, K. N. / LINCOLN, Y. S. 1994: 21.

<sup>50</sup> Cf. KRAFT, C. H. 1990: 49.

en la medida que se ciñan al criterio básico: «el modo como respondan a las necesidades de sus miembros» y de esto, inferimos con antelación que, nunca ninguna cultura podrá ser perfecta, simplemente porque están integradas por seres limitados.

Todavía más, si asumimos un la cultura en su '*estado sano*', no podemos afirmar que ninguna puede ser considerada inválida, inadecuada o carente total de *potencialidad humana*<sup>51</sup>.

Herskovits subrayó que el relativismo cultural reconocía y pretendía que los valores o normas conformados por cada sociedad, eran para guiar exclusivamente *su* vida. Y se necesitaba tolerancia hacia aquellas convenciones que diferían de las propias. El corazón del relativismo se situaba en el «respeto a las diferencias por el respeto mutuo». Esta doctrina, se constituye en el nivel cultural y exige la aceptación de *la regla de oro* a un nivel individual. Es decir, más que moralizar sobre el bien o mal en una cultura dada, se trata de aceptar por principio su *validez*, a pesar de que reconozcamos que a nivel personal podemos estar predispuestos o no por los propios valores para *aprobar* el comportamiento de esa cultura<sup>52</sup>.

El alcance e implicaciones de una postura relativista, se ha de explicitar teniendo en cuenta determinadas distinciones. La creencia en la validez de las otras culturas *no* obliga a aprobar sus costumbres tales como canibalismo, poligamia, quema de viudas, infanticidio, sexo prematrimonial, poligamia, etc. Pero lo que si se busca es poner de relevancia y con seriedad las costumbres de los otros y situándolas en su contexto cultural correspondiente. Esto supone intentar conocer y aceptar su importancia en función de ese contexto particular. Pero tal postura tampoco nos compromete a cambiar el propio comportamiento en dirección hacia los valores o prácticas de esa cultura. La única obligación que se desprende es la de tomarlas en cuenta, tanto como a la propia cultura. No ha de negarse el hecho – desafortunado –, por el cual muchas personas sin información suficiente, y en nombre del relativismo cultural, han adoptado una moral o ética relativista. Suelen argumentar que si que una determinada costumbre, parece funcionar bastante bien en otra cultura, luego, es permisible en la propia. Sin embargo, el relativismo cultural en sentido estricto, no implica tal visión.

Finalmente, un balance *comparativo* entre las culturas, arroja un dato que podemos verificar fácilmente. Cada cultura es fuerte en algunos puntos y débil en otros<sup>53</sup>. De ahí, que, en principio

<sup>51</sup> Cf. KRAFT, C. H. 1990: 50. La noción de cultura *insana* es de Turnbull (1972); a éste respecto Galtung manifiesta como resultado de una análisis sobre las cosmovisiones de diferentes culturas, que algunas de éstas, entrañan la conformación de una serie de rasgos concretos que derivan en una «cultura de la violencia» e incluso legitiman las condiciones para algunas guerras. De ahí su propuesta para enfrentar el problema de la paz es retomarlo desde una perspectiva intercultural, cf. GALTUNG, J. (1996). *Peace by peaceful means. Peace and Conflict, Development and Civilisation*. London-California-New Dehli: PRIO; 211-240. Particularmente «*Explorations: Are there therapies for Pathological cosmologies*» (pp. 253-264); ADAMS, M. S. (1997). *World view*. In: *A Society fit for Human Beings*. New York: State University of New York Press, 48-54. Éste autor plantea la cuestión de la cosmovisión en relación con el autoconcepto y plan de vida, desde un punto de vista psicológico y moral, afirmando que el éxito personal no puede darse sino bajo la guía de actitudes positivas ante la vida y una fe 'operativa' en la plena significación y la digna consideración de la vida, así como cierto grado de moralidad.

<sup>52</sup> Cf. KRAFT, C. H. 1990: 49.

<sup>53</sup> Cf. KRAFT, C. H. 1990: 50-51. Kraft cita en concreto la cultura norteamericana, muy desarrollada a un nivel material y tecnológico; en contraposición presenta un fuerte individualismo que imposibilita relaciones de amistad, cercanía, vecindad, matrimonios estables, domina una actitud hostil hacia el pasado y una extrema competitividad que azota a varios sectores sociales, su despersonalización, la elección acrítica de la novedad, aspectos que él categoriza como signos de *enfermedad* más que de superioridad. En cambio, afirma que otras culturas, podrán carecer de la 'alta tecnología', pero parecen detectar y responder mejor a las necesidades psicológicas y humanas de sus miembros; asumen que tendrán problemas, no obstante, cabe

«ninguna cultura puede ser considerada superior a otra en todo sentido, simplemente, porque no ha existido un desarrollo cultural evolutivo que reflejara un estado de total inferioridad hacia un estado de toda superioridad»<sup>54</sup>.

#### □ Modelo 1c: cultura-cosmovisión.

Gran número de estudios referentes a la temática intercultural, conceptualizan y desarrollan la temática sobre la cultura bajo la categoría de cosmovisión, aquí nos toca explicitarla. Toda cultura, como ha puesto de relieve la antropología simbólica, puede concebirse como un sistema simbólico y de significados compartidos<sup>55</sup>. El símbolo se encuentra articulado con la condición humana y nos revela algunos aspectos -la verdad o falsedad, el bien o mal, lo correcto e incorrecto, lo sagrado o profano, lo bello y lo feo - que nos introducen en ciertas dimensiones clave.

Pero a nivel más profundo, una cultura nos expresa el porqué y una serie de asunciones inconscientes acerca de la realidad, sobre lo que es o pudiera ser, lo que debe tenerse presente, lo probable, lo posible e imposible; y éstos aspectos son compartidos por los miembros que la integran. Están de tal manera arraigados, que todos asumen que los demás también las comparten. Cuando se verifica lo contrario causa gran desconcierto. El motivo de ello, - ya mencionado- es que la cultura forma «sus patrones de percepción» que posteriormente sistematiza en conceptualizaciones.

Galtung prefiere utilizar la categoría de *cosmología* profunda de una civilización. Nos indica, que lo que está o se refleja en la superficie de una cultura, es correlativo a una serie de ideas mantenidas en el inconsciente profundo, latente y se relacionan con aquello que constituye lo *normal* y lo *natural* de la realidad. También son compartidas y resultan obvias entre sus miembros, por eso no se habla de ellas, ni son cuestionadas. Ni siquiera se da la necesidad explícita de que sean asumidas, pues no todas pueden ser formuladas de manera consciente. Otros de los términos equivalentes a esta categoría serían los de: *ideología profunda*, *cultura profunda*, *Weltanschauung* y *cosmovisión*<sup>56</sup>. Sin embargo, después éste autor mantendrá que, la *cosmología* es algo más que la *Weltanschauung* (cosmovisión); son *tendencias* determinadas, pero ocultas y no manifiestas, por las que se tiene una concreta visión del mundo y no otra<sup>57</sup>. Finalmente, menciona que está integrada por seis espacios o elementos culturales: la naturaleza, el sí mismo, la sociedad, el mundo, el tiempo, la cultura transpersonal y la cultura epistemológica. En cuanto podemos detectarlos hemos accedido al «perfil de una cultura».

---

interrogarse si son tan serios como los de la sociedad norteamericana, pues se ve afectada en aspectos tan fundamentales de la vida.

<sup>54</sup> Cf. KRAFT, C. H. 1990: 51-53.

<sup>55</sup> Algunos de sus representantes más notables: D. Schneider, C. Geertz, V. Turner, difieren entre sí al definir la noción de símbolo. El primero apunta las unidades culturales o constructos definen el mundo y el sistema de cosas que existen dentro de éste, se relacionan *entre* y articulan *entre sí*, además poseen una realidad propia que no depende de su existencia objetiva. Geertz se preocupa más por la *acción simbólica* del hombre, recientemente trata la cultura como un conjunto de *textos* que han de ser interpretados. Turner también se basa en la *acción simbólica*, y la considera junto con los sistemas simbólicos como instrumentales ligados a finalidades e intereses humanos. Se interesa principalmente por el aspecto formal del símbolo, cf. ROSSI, I. / O' HIGGINS, E. 1980: 133-138.

<sup>56</sup> Podemos visualizar de manera muy sugerente las cosmovisiones de seis civilizaciones: grecoromana moderna, medieval, hindú, budista, china, japonesa y la intersección con seis espacios culturales: naturaleza, sí mismo, sociedad, mundo, tiempo, cultura transpersonal y la cultura epistemológica, cf. GALTUNG, J. 1996: 117.

<sup>57</sup> Cf. GALTUNG, J. / NISHIMURA, F. *Estructura, cultura y lenguas: un ensayo comparativo de las lenguas Indo-europeas, el chino y el japonés*. Campus, Revista de Alicante: n. 8, Primavera/ Verano (1986) 24.

El origen de la cosmovisión parece que se encuentra en una serie de acuerdos realizados por los miembros del grupo original, relativos a su percepción de la realidad y cómo deberán de considerarla y reaccionar frente a ella. Pero también este aspecto de la cultura, experimenta cambios que hacen variar en mayor o menor extensión la concepción del mundo original y de otras cosmovisiones correlativamente desarrolladas - en culturas relacionadas - con una cosmovisión ancestral común. Esta se impone en la sociedad a través de la enseñanza o aprendizaje a las generaciones más jóvenes. Por eso cada relectura que emprende una determinada cultura está condicionada por la interpretación de la realidad articulada y en función del sistema conceptual que suele utilizar esa cultura. De ahí que, la cosmovisión puede ser comprendida como un «sistema de organización conceptual» - o caja central de control- cuyo objetivo es gobernar la aplicación de las conceptualizaciones a la realidad. Y su papel central queda manifiesto mediante la descripción de sus funciones<sup>58</sup>:

1. Provee de una «formulación desarrollada» sobre el cómo y por qué las cosas tienen que ser así, cómo y porqué ellas continúan o cambian. Encarna implícita o explícitamente, las asunciones básicas de la gente, sus mitologías concernientes a la ultimidad de las cosas.
2. Sirve a los miembros de la cultura para «juzgar y legitimar» cada aspecto de la cultura - función de evaluación -. Por lo general las intuiciones básicas, valores y metas de una sociedad son etnocéntricamente evaluadas como las mejores y sancionadas por la cosmovisión de su cultura respectiva. Las otras culturas, suelen verse como inferiores e inapropiadas. Las sanciones que se aplican pueden ser de carácter sobrenatural, supernatural o pseudosupernatural.
3. Provee de un «refuerzo psicológico» - seguridad y soporte - en momentos de ansiedad o crisis, muerte, nacimiento, enfermedad, etc., a nivel del sistema conceptual individual y/o grupal. Imprime el coraje y estímulo necesario para proseguir. La forma del refuerzo tiende a ser pactada mediante la cosmovisión de la sociedad. Y puede adquirir la forma de rituales y/o ceremonias en los cuales las personas pueden participar - funerales, celebraciones, ceremonias de iniciación o graduación -. También existen refuerzos requeridos a un nivel individual tales como la plegaria, experimentación científica y la concienciación de lo vivido.
4. Posee «una fuerza integradora» por la cual se sistematizan u ordenan las percepciones de la realidad. Y a partir de ella sus miembros conceptualizan la realidad, interpretan los acontecimientos y la multivariada de eventos. Por esto establece las premisas básicas acerca del mundo y el lugar del hombre en éste.
5. Opera como un «mecanismo de conservación». Pero *no determina* totalmente la percepción de todos los miembros en todas las épocas, sino que permite el cambio. En ocasiones puede referirse a un cambio simple de percepción de uno o mas modelos conceptuales o reinterpretación y otras deslizarse hasta formas drásticas con respecto a la cosmovisión original. Pero en la medida que sean cambios de percepción especialmente comprometidos y que reportan beneficios sociales, serán aceptados por el grupo social, originando una alteración de la estructura conceptual. Aunque esto por lo general se realiza lentamente a menos que se presione al cambio para acelerarlo.
6. Posee «una función adaptativa» que permite resolver a los individuos un conflicto y reducir la disonancia cultural. En tiempos de distorsión cultural o desequilibrio parece que la cosmovisión contara con una cualidad estática por medio de la cual las personas pueden reconciliar lo aparentemente irreconciliable de las diferencias entre las viejas y nuevas comprensiones. Si la sociedad atraviesa una dificultad ideológica puede ser más fácil reinterpretar valores que reorganizar la sociedad. O bien en casos extremos esa adaptación llama a una sustitución o revitalización.

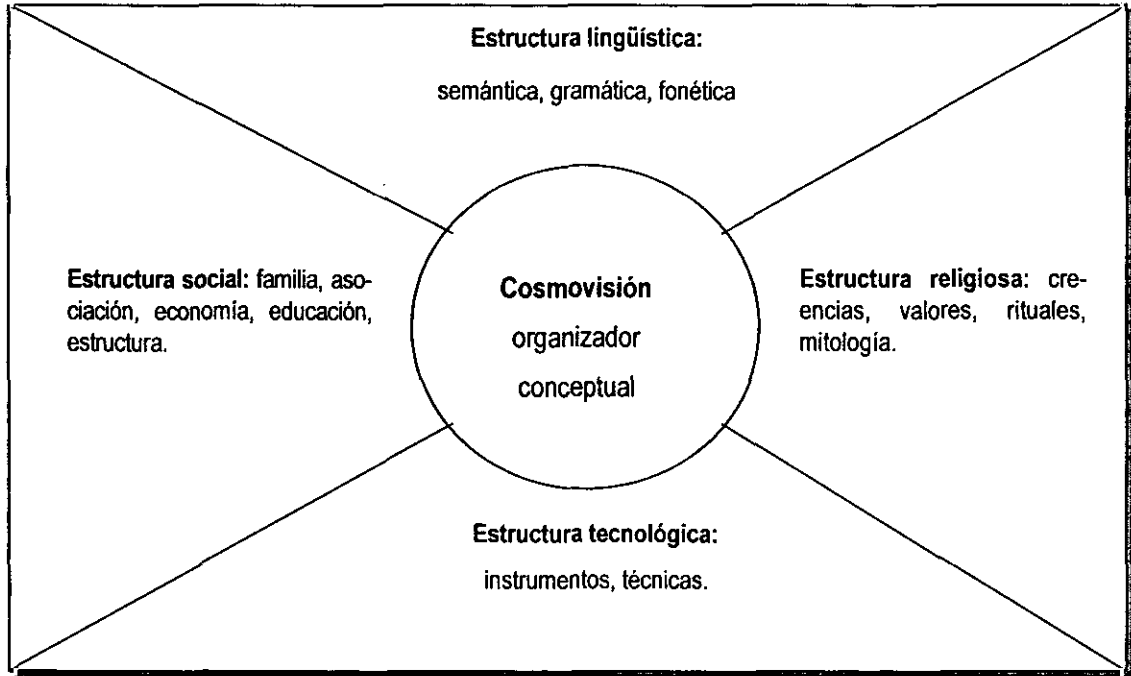
Por tanto, la cosmovisión representa, con respecto a la organización o configuración de patrones culturales, un *sistema conceptual central*, que es enseñado y empleado por los miembros de una cultura o subcultura determinada; y con respecto a los comportamientos y la realización de los

<sup>58</sup> Cf. KRAFT, C. H. 1990: 54-57; SIMON, J. *Symposium Zu: Günter Abel: Interpretationswelt. Welten und Ebenen.* Dtsch. Z. Philos. 44 (1996) 855-856.

miembros participantes en ésta, gobierna las aplicaciones de las conceptualizaciones culturales en sus relaciones con la realidad. El siguiente par de gráficos<sup>59</sup> nos permiten visualizar, el papel central de la cosmovisión en la vida de las personas de una determinada cultura; y los relacionamos con dos funciones importantes de la cultura: (a) el modelaje de los patrones culturales y (b) la realización cultural. Puede ser más clarificador si conservamos como trasfondo la perspectiva descrita acerca de las *funciones* de la cosmovisión y si lo aplicamos a una cultura concreta que conozcamos.

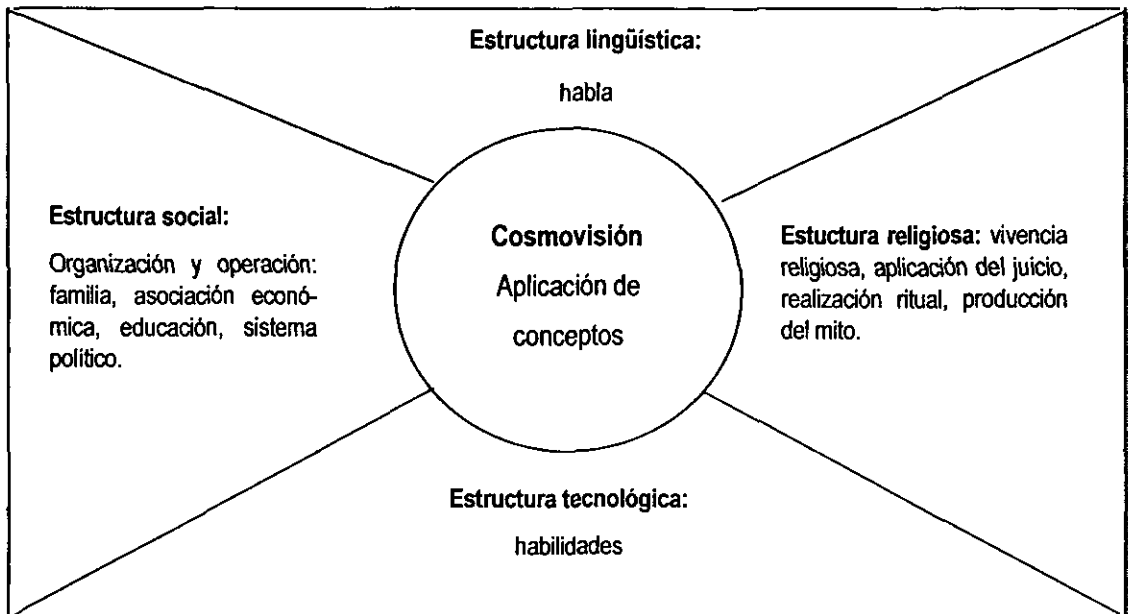
**Gráfica: 2**

**A) MODELAJE CULTURAL**



**Gráfica: 3**

**B) REALIZACIÓN CULTURAL.**



<sup>59</sup> KRAFT, C. H. 1990: 54.



Finalmente hay que considerar, apoyados en los resultados de varios estudios culturales que: “*las distintas asunciones de la cosmovisión conducen a distintas conclusiones*”. Nida (1960) afirmaba que hay un cuerpo de evidencia -considerable- para asumir que los procesos de razonamiento de todas las personas son esencialmente los mismos, y esto se da con independencia a la cultura de pertenencia; sin embargo, nos advierte que llegan a conclusiones distintas, en función de sus premisas o puntos de partida distintos y las categorías básicas asumidas, que hacen variar necesariamente el curso de su pensamiento. De esto no se desprende de ningún modo la “supuesta inferioridad”<sup>60</sup>.

Si ignoramos esto último, particularmente en la filosofía, i.e., en referencia a ciertas concepciones tan limitadas sobre su definición y la alta ponderación de algunos *procesos* de razonamiento – o figuras de la racionalidad- típicos o desarrollados exclusivamente en Occidente. Esto únicamente nos refleja la ausencia de creatividad o parálisis mental en determinadas formas de filosofar, una comprensión bastante estrecha de la racionalidad, la ignorancia de premisas nuevas y otras categorías que pueden ser empleadas por otras culturas. En ese sentido, hoy sabemos que cada cultura ha tenido una manera de concebir la racionalidad y ha desarrollado fundamentalmente alguno de sus aspectos específicos. Por eso mientras que en un universo natural, caracterizado como predicable, comprensible y capaz de ser formulado desde la ciencia, cuando ocurre algún acontecimiento es un imperativo intentar encontrar detalladamente cómo ocurrió; aún cuando no podamos explicar el porqué, y deberá ser probado, analizado y formulado según esas categorías. En cambio, otras culturas enseñan a centrarse más en las causas últimas y menos en los detalles del acontecer. En consecuencia son menos predecibles y comprensibles, dado que en su concepción del universo al parecer funciona como algo caprichoso e impredecible.

En resumen, podemos afirmar que la cosmovisión descansa en el corazón de la cultura, provee modelo (s) básicos para poder establecer relaciones entre la realidad objetiva y exterior a nuestro ordenamiento psíquico interno y las relaciones culturales asumidas mediante nuestra percepción de esa realidad. Significa que permite formular a los miembros de un grupo social una serie de conceptualizaciones términos de su percepción de la realidad y por eso, opera como un filtro de la realidad. Esto nos lleva a admitir que todo comportamiento humano, por principio, esta *condicionado o influido* de manera penetrante por factores psicológicos y culturales, pero, nunca llega a estar completamente determinado.

De hecho, autores como Fromm, conciben el propio proceso psicoanalítico no sólo cómo búsqueda de la verdad, sino que está inseparablemente unida al logro de la *independencia y la libertad*. Y es alcanzada no sólo mediante las experiencias de la persona, especialmente de su infancia, sino a través de las nuevas experiencias. En el caso del contacto intercultural, si nos dejamos afectar y entramos realmente en su dinamismo, ese descentramiento que genera en nosotros, precisamente nos libera de categorías mentales, formas sociales, una determinada manera de percibir la realidad, estilos de razonamiento, tipos de relaciones, etc. Esto además evidencia que la multiplicidad de posibles campos de interpretación, asunciones, creencias, que orientan un comportamiento, por lo general, no se perciben directamente.

La siguiente gráfica<sup>61</sup> puede ilustrar los aspectos descritos hasta aquí, mediante una correlación entre ciertos rasgos culturales y su respectiva asunción, de lo que se desprende su propia conclusión según cada horizonte cultural:

<sup>60</sup> Cf. KRAFT, C H. 1990: 57.

<sup>61</sup> Cf. KRAFT, C H. 1990: 60.

**Gráfica: 4**

**LAS RELACIONES ENTRE «ASUNCIONES CULTURALES» Y «CONCLUSIONES».**

Rasgo cultural	Asunción	Conclusión
* Vestimenta	1. Es un descaro ir desnudo. 2. Uno se cubre el cuerpo sólo si tiene algo que esconder (La gente de Nigeria-Gava). 3. Para ornamentación. (Los Higi de Nigeria).	1. Debe usarse ropa incluso para ir a la cama. Ve desnudo para probarte a ti mismo. 2. Usarla de manera "ocasional", exclusivamente.
* Compras	4. Impersonal, una transacción económica. (U.S.A.). 5. Social e interpersonal (Africa, Asia, Latinoamérica).	4. Precios fijados. Sin interés del vendedor por la persona. ¡Hágalo rápido! 5. Regateo en el precio. Establecimiento de una relación personal. Tómese su tiempo.
* Vigor	6. Deseable (U.S.A.)	6. Verse y actuar como joven. Uso de cosméticos.
* Edad	7. Indeseable (U.S.A.) 8. Deseable (Africa)	7. Terror. Los ancianos indeseables. 8. Los ancianos respetados.
* Educación	9. Primariamente formal, fuera de la casa, centrada en el maestro (U.S.A.) 10. Primariamente informal, en casa, centrada en el aprendiz, tradicional (Africa).	9. Escuelas formales. Contratación de especialistas. 10. Aprendizaje mediante el hacer. Discipulado. Proverbios y cuentos populares (folk).
* Familia	11. Centrada alrededor de los cónyuges. (U.S.A.). 12. Para los niños (Africa).	11. La compatibilidad entre los cónyuges es básica. 12. Relación madre-hijo es la principal.
* Cambio rápido	13. Es un Bien. Cambio = Progreso (U.S.A.). 14. Es amenazador de la seguridad. (Africa).	13. Coraje para el cambio rápido y la innovación. 14. Conservadurismo apreciado. La estabilidad como propósito.

**3.4.2. Perspectivas relevantes de la antropología actual:**

Hemos introducido la noción de «sub-modelos culturales». Con ella queremos distinguir entre las *entidades* componentes de la cultura – elementos integradores- y los propósitos que persiguen – objetivos de diversa índole y alcance –, considerados desde la perspectiva de la lingüística, el dinamismo cultural y la conciencia de la contextualidad.

De esta manera logramos operativizar la propuesta y darnos cuenta, aunque en una escala reducida, de la simultaneidad de factores que intervienen en una relación intercultural. Muchos de ellos escapan totalmente a nuestro control. Esto la hace imprecedible.

□ **Submodelo a: formas / funciones - significados/ usos culturales.**

Se trata enseguida de definir y establecer la correlación entre: las formas/ funciones y los significados/ usos culturales, ya que en su conjunto se implican, de distintos modos unos y otros, en el acontecer del fenómeno cultural.

Las formas de la cultura son «partes observables» que integran cualquier cultura. Entre ellas se encuentran las costumbres conformadas - según patrones -, o los productos de esas costumbres. Y su conceptualización puede corresponder a especificaciones -ítems- materiales - casa, vestido, automóviles, etc.- o no-materiales - costumbres de matrimonio, estructuras familiares, palabras, patrones de la gramática, canto, danza, hablar, dormir, etc.- que constituyen la mayor parte. Además podemos describir su figura, tamaño, tipo, estructura u otras partes observables de esa costumbre. Estas *formas culturales*, se caracterizan por ser estáticas, en sí y fuera de sí mismas. Podemos darnos una idea bastante amplia de ellas si recurrimos a las primeras investigaciones antropológicas, donde hallamos inventarios y una serie de clasificaciones de los sistemas de piel, rituales religiosos, gramaticales, patrones económicos, sin embargo, nos dicen muy poco sobre su dinamismo. Es importante observar que el término *forma* aquí no denota el sentido filosófico ordinario.

Cada forma de la cultura es «utilizada» por sus miembros según sus *funciones* particulares. Algunas de estas funciones son más generales -universales- puesto que coinciden con las necesidades humanas básicas, a las que cada cultura debe responder. Otras se relacionan específicamente con lo no-universal, individual y las exigencias del grupo. Pero incluso, con frecuencia una misma forma cultural puede servir para diversas funciones - i.e., comer puede satisfacer una necesidad básica de mantenerse vivos, aunque también resuelve el sentimiento de inseguridad o aprehensión -.

En ese sentido, se dice que la contribución de una forma cultural a la totalidad de una cultura o al uso individual se cifra precisamente en las funciones que puede desempeñar. Puesto que cada forma juega su parte *en relación* con las otras formas o elementos de la cultura, y puede contemplar desde una perspectiva operativa, según sirva o cumpla con sus funciones. En esto no influye el grado de conciencia sobre unas u otras funciones, que pudieran o no tener los participantes de una cultura determinada.

Una de las *funciones* más importantes es *convenir el significado* para los participantes en una cultura. Este «significado» de una forma cultural consiste en “la totalidad de las asociaciones subjetivas atribuidas a la forma” (Luzbetak, 1963). Y si asumimos que la cultura es de muchas formas *comunicación* (Hall, 1959), entonces, se ve claro que cada forma cultural es portadora de impresiones, valores, actitudes y connotaciones en las relaciones de persona a persona y de grupo a grupo, siendo esto último crucial al tener que convenir significados. Lo que también es aplicable al uso que se hace de las costumbres, según significados vinculados a formas dentro de una cultura. De ahí que, la significación de una costumbre dada, puede ser desprendida únicamente de la observación de sus funciones y usos dentro del contexto cultural específico. Pero los significados que puedan convenir a las formas culturales, también pueden ser diversos, y algunos conscientes y/o inconscientes para la mayoría de los que participan de esa cultura. Incluso pueden significar cosas diferentes entre los individuos y grupos dentro de la misma cultura. Nunca, asegura Nida, se puede concebir la existencia de *formas culturales* que convengan exactamente con los significados de dos culturas diferentes, cualesquiera que sean éstas.

Los *usos* están muy interrelacionados con la función y el significado, se trata de observar como es *usada* una forma cultural. Y reflejan principalmente la parte activa de los seres humanos, en tanto que ellos marcan el uso, definen el significado y funciones de esas formas culturales pasivas, dentro y fuera de sí mismas y, por tanto, dependientes.

Los *modos* en que las formas son usadas generalmente se hacen rutinarios mediante los procesos del aprendizaje. Esto permite observar dentro de una cultura un rango relativamente fijado de variación, que es permitido por sus tradiciones. Es el espacio que da cabida a las variaciones individuales y subgrupales en la mayoría de las costumbres. Por eso, podemos hablar tanto del «modelaje cultural de utilización» como de la «variación individual de utilización».

Basta para clarificar lo dicho un simple ejemplo: el *uso* del patrón cultural de la ceremonia del matrimonio legitima el establecimiento de una familia, y puede ser interceptado por otros usos aprobados - o permitidos -. Entre ellos se aprueba que el organista y el cura ganen dinero en tales ceremonias. Se permite - y a veces se aprueba- culturalmente que ciertos de los participantes beban en exceso. Tampoco es desconocido, aunque no sea algo aprobado, emplear esa celebración como una ocasión de revancha o robo.

#### □ Submodelo b: Configuración cultural y realización cultural.

La cultura nos 'configura' (*shapes*) incluso en canales estrictamente correspondientes a nuestro comportamiento. Pero afirmar que la cultura nos *determina*, implicaría en principio «poder probar que la cultura en cualquier o toda situación no permite alternativa alguna». Sería equivalente a admitir la causación cultural como la *única* formulación apropiada del comportamiento humano.

Sin embargo, en contrapartida observamos, que respecto a algunos - si no todos- aspectos de la cultura, los seres humanos poseen «más de una posibilidad singular de elección sobre su comportamiento e interacción» con los patrones culturales. Y la propia cultura ordinariamente presenta *una* junto a *toda una gama posible* de alternativas seleccionables y permitidas culturalmente que conforman una red compleja e indican normas y fronteras; con ellas inculca a sus miembros - antes que ellos sepan lo que está pasando- y operan como *presión* cultural. Paralelamente a esto, es común que *actuemos*, casi con cada aspecto de nuestra cultura, de manera impensada, habitual, o de acuerdo a alguna alternativa preferida pero aceptable culturalmente.

Hay que observar que del hecho que el comportamiento cultural esté estrictamente canalizado y opere de forma habitual impresionó fuertemente a los deterministas. Ellos, en general, minimizan o ignoran que *hay otra alternativas permitidas* para la realización de cualquier acción, y con la posibilidad de ser seleccionadas y habitualizadas de manera diferente, según los distintos grupos humanos. Incluso, aún dentro de un mismo grupo, sujeto a los mismos condicionamientos culturales, podemos encontramos con distintas respuestas entre sus miembros. En el caso de las sociedades *folk*, si bien muestran una relativa homogeneidad, tampoco ahí el individuo está totalmente sumergido en ellas y conserva rasgos propios y distintivos de los otros individuos<sup>62</sup>.

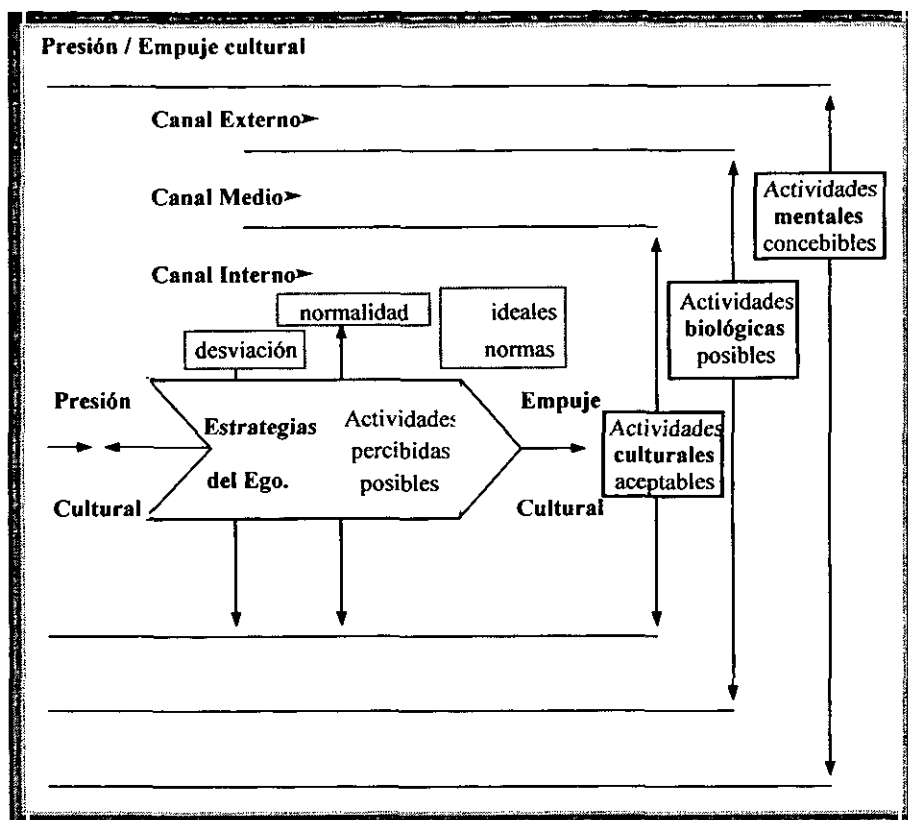
La siguiente gráfica nos ilustra acerca del *proceso de canalización y presión de fuerzas* que se da entre los seres humanos, y que están más allá de su control; esto no niega la importancia del hecho que el individuo produce una «única» y «no determinada» realización cultural al interior de su espacio vital que se encuentra delimitado por ciertas fronteras<sup>63</sup>. Lo importante será distinguir por un lado que las fronteras *no* son directivas y si son *potencialmente* alterables, de acuerdo a las circunstancias y elecciones conscientes. Y comprender que *dentro* del espacio vital definido por sus fronteras, el hombre es libre; ahí puede ejercer sus facultades y es donde cabe atribuirle la auto-determinación. Es decir, posee un potencial -limitado- para dominar sus condiciones, aunque será menor a medida que deviene consciente, pensante y confiante de sus propios poderes. Donde el sentido físico y psíquico pueden o no favorecer la realización de tales potencialidades, incluso, origina impulsos específicos como el deseo de libertad, de justicia y de verdad inherentes a la condición humana.

<sup>62</sup> Cf. KRAFT, C. H. 1990: 69.

<sup>63</sup> Cf. KRAFT, C. H. 1990: 72. – Esta gráfica ha sido reproducida con modificaciones parciales -.

## Gráfica: 5

## PRESIÓN / EMPUJE CULTURAL



El *uso* que la persona hace de su 'espacio de vida' cultural permitido - o patrones culturales-, recibe el nombre de 'realización cultural' (*cultural performance*). Hay que añadir, que todo patrón cultural recibido, sufre cierta alteración por nuestra adaptación personal según nuestras necesidades, en consecuencia, aunque retiene un alto grado de similitud con el patrón que hemos recibido, no se puede afirmar que sea exactamente el mismo. Igualmente nuestra *propia* realización cultural sufre cambio de hábitos. Y aunque todos respondemos *interactuando* con los patrones culturales y modelándolos, *no* todos elegimos *responder al mismo aspecto* del patrón de la misma manera.

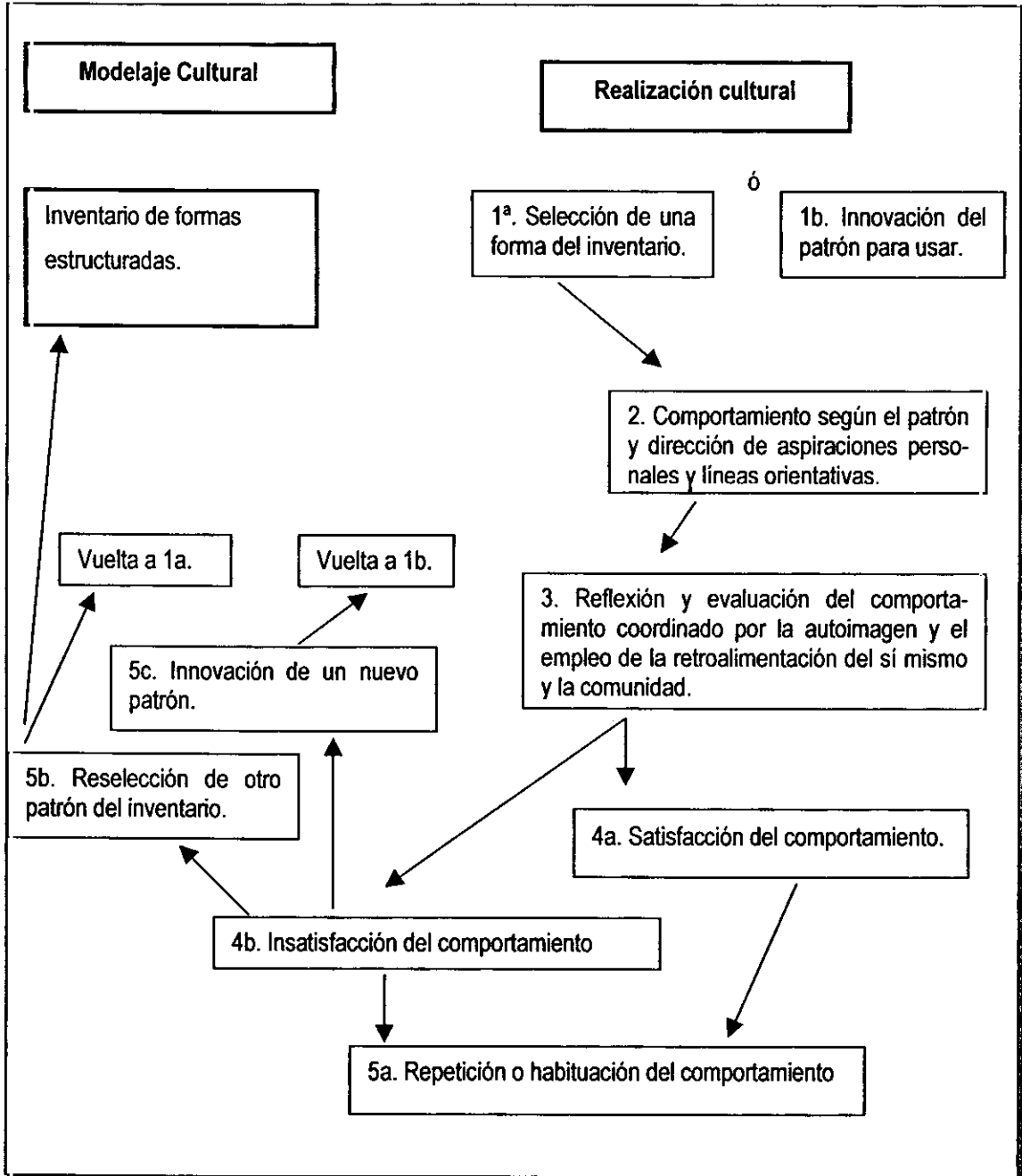
Las sucesivas adaptaciones van caracterizando «el perfil de las generaciones», las cuales modelan los patrones culturales en base a necesidades, y como la experiencia entre ellas difiere, en ese sentido, ese patrón será insustituible para ellas. Esto significa admitir como condición *normal* que «toda cultura está alterando constantemente sus patrones», aunque algunos de ellos pueden ser más estables - o fosilizados -, i.e., entre ellos estarían los patrones gramaticales-. Y se afirma también que los patrones *disfuncionales* suelen estar sometidos a una presión más fuerte para el cambio - i.e. la obtención de alimentos -. La dimensión de la «realización cultural» es mucho más compleja que la del «modelaje cultural». Ya que ésta es de carácter dinámico-procesual, mientras que el modelaje, es de carácter estático. Lo que supone la imposibilidad de 'probar' exactamente que sucede durante la marcha de dicho proceso, que suele involucrar a la totalidad de la persona. La siguiente gráfica<sup>64</sup> puede darnos una idea del procedimiento desencadenado por las

<sup>64</sup> Cf. KRAFT, C. H. 1990: 76 - Esta gráfica ha sido reproducida con modificaciones parciales -.

propias opciones que se van realizando y nos llevan a configurar la *realización cultural*, proyectada también en el *modelaje cultural*.

Gráfica: 6

PROCESOS IMPLICADOS EN LA REALIZACIÓN CULTURAL.



Ahora bien, hay que remarcar que siempre optamos entre «lo culturalmente permitido y las respuestas alternativas». Pero la respuesta que elijamos quedará instalada como un nuevo hábito de nuestro repertorio. De ahí, que nuestra *realización cultural* puede considerarse habitual al menos en dos niveles: el nivel de todos los «patrones culturales heredados» y el de «las respuestas alternativas» a cada patrón que hemos elegido. No obstante, queremos observar que si realizáramos una valoración sobre la mayor parte de la cultura, podríamos asentar que, a pesar de la amplitud y especificidad que es capaz de ofrecernos, por lo general, suele ser simplemente aceptada y seguida.

Por eso la gran mayoría de los comportamientos a los que nos hemos habituado, han sido en cierto modo escogidos, realizados, evaluados, inclusive cambiados sin que seamos conscientes de lo que pudiera estar sucediendo. Ya que solemos escoger y evaluar habitualmente. Pero es igualmente cierto que, reproducimos comportamientos inconscientemente – gestos, modos de caminar, expresiones faciales, miradas, etc.- que nunca se nos pudiera ocurrir re-evaluar o cambiar. En ese sentido, hemos seleccionado estos comportamientos antes de que fuéramos lo suficientemente mayores como para interrogarlos, y muy pronto se convirtieron en algo muy habitual para nosotros, al grado de parecernos simplemente ‘naturales’.

#### □ Submodelo c: el cambio cultural.

En íntima vinculación con las afirmaciones sobre la elección de opciones en nuestra acción cultural, y la amplia gama de patrones potencialmente permitidos - aunque a menudo no aprobados- por el modelo cultural existente, nos lleva ahora explicitar «qué es lo que permite un cambio de patrones culturales».

El factor *clave* que puede cimentar cualquier cambio es «el desarrollo de alguna alteración en la percepción (modelo) de una persona o grupo, acerca de la realidad». Y puede desencadenarse y orientarse partiendo de un cambio de percepción de la realidad *en sí misma* o bien en la comprensión de lo que la realidad *podría ser*.

El procedimiento suele desencadenarse por el *descubrimiento* - que pone a prueba una teoría previa- o una *mayor conciencia* sobre una información nueva, procedente del exterior de nuestra cultura – i.e., las culturas no-occidentales -. Éstas afectan nuestra percepción de la realidad o nuestra imaginación de la posible realidad - ambas enraizadas y definidas por nuestra cosmovisión -, la retroalimentan conduciéndonos a un cambio o adaptación suya. Pero también, en un momento dado, si las personas sienten que una y/o un conjunto de percepción (es) les incapacitan para interpretarse satisfactoriamente según su cosmovisión, tienen la posibilidad de elegir alterarla o hacer caso omiso de las propias percepciones. En cualquiera de los casos, la retroalimentación de la percepción de nuestra cosmovisión es fundamental. Y no suele importar mucho lo que la realidad pueda llegar a ser, sino que la retroalimentación es interpretada de tal manera que confirma, o al menos no desconfirma, la cosmovisión.

Ahora bien, los estímulos para un cambio del propio patrón cultural -alteración- o el uso del mismo – perpetuación - se pueden generar de tres maneras distintas: primero «dentro de la cultura» -i.e., el uso de pantalones por las mujeres para distintas ocasiones en la sociedad norteamericana, fue ganando aceptación por su empeño -; segundo como «resultado de la exposición -parcial- a otra cultura» -i.e., a través del contacto con su música o arte -; tercero procedente de «fuente supracultural» -i.e., sería el caso de un mensaje religioso -.

Pero es claro que la *selección* de la alternativa permitida culturalmente o *sustitución* de una práctica le corresponde siempre a aquellos miembros *dentro* de la sociedad. Esto no descarta, que la sugerencia de un cambio pudiera provenir de *fuera* de la propia sociedad. Es decir, de alguien *externo* a ella, que se abocara a ‘defender, abogar, propugnar o interceder’ por tal cambio. No obstante, esa persona se encuentra limitada en su habilidad para ganar ascendencia sobre los de dentro. De ahí que, *sólo* – y esto hay que subrayarlo- los miembros pertenecientes – o nativos- de esa sociedad posean la *alternativa reconocida* para implementar o innovar un cambio<sup>65</sup>.

Es fundamental para nuestro estudio en clave intercultural, reconocer previamente, que la *realización* de una parte de la cultura supone un *proceso dinámico complejo*, probablemente

<sup>65</sup> Cf. KRAFT, C. H. 1990: 75.

mucho más que la del patrón cultural - estático- y que no es predecible totalmente. Pero también cabe afirmar, con respecto a la mayoría de nuestros comportamientos que, siempre puede llegar un momento en el que experimentamos cierta insatisfacción con alguno de ellos; entonces comenzaremos a considerar patrones alternativos y podremos concluir la necesidad de alterar, modificar o restituirlos. Esto significa que la posibilidad de re-evaluar, reseleccionar, innovar y - con dificultad- desarrollar nuevos hábitos, está siempre con nosotros.

Las culturas en general, suelen presentar una continua dinámica de interacción entre el moldeaje y la realización individual o grupal, su resultado se traduce en un continuo cambio - rápido o lento-. Podemos constatarlo simplemente con observar las fotografías, vestidos, periódicos, libros, etc., correspondientes a la época de nuestros abuelos, donde el cambio es evidente. En relación con esto Hoijer (1959) afirma:

*"De igual manera que las culturas contemporáneas pueden diferir en mayor o menor grado de proporción común a su separación en el espacio, así una cultura singular difiere ligeramente entre generaciones adyacentes, más ampliamente de un siglo al próximo, y de tal manera se incrementa en tanto los períodos de tiempo comparados son mucho más y más distantes unos de otros"*<sup>66</sup>.

Hoy se asume «la universalidad de los procesos de cambio dentro de la cultura», sin embargo se advierte que no se realizan de igual forma en todas las sociedades<sup>67</sup>. Lo cual conduce a plantear en una cultura dada, la existencia de áreas -legítimas- designadas por ella misma, con el fin de operar una gran innovación y creatividad -i.e., la música y los estilos de vestir en América -; mientras que otras áreas tienden al conservadurismo -i.e., la política, la religión, el atletismo en la cultura americana -. Pero, incluso, es admitido que el cambio pueda provenir, aparentemente, sin contar con algún tipo de guía determinada o como resultado de la promoción efectiva de algún miembro(s) de la cultura, que generalmente goza de una capacidad acentuada para la innovación combinada con cierto liderazgo, y de ahí, su poder de sugerencia e influencia sobre los otros, cuando inventa o transforma. Sin descartar, que todas las personas tienden idear o crear, de forma mayor o menor durante el tiempo de su vida, con mayor o menor grado de aceptación por parte de los otros.

Un criterio básico a considerar es que, toda innovación será probablemente más aceptada por los otros miembros del grupo, cuando se combine con «una necesidad sentida» en el interior del grupo, que ha sido identificada como tal, y parece detectarse en esa innovación una realización de solución, novedosa y posible. También puede ser el resultado de sugerencias originadas en el exterior de la cultura - o subcultura -.

Existen tres puntos *posibles de referencia* según los cuales una solución es sentida como necesaria dentro de un grupo y puede ser desarrollada: primero, la referencia a nivel «interno» de la cultura, donde se generan la mayoría de las necesidades sentidas, según la propia cosmovisión y sistema de valores; segundo, la referencia a «otra-cultura», aunque es poco frecuente, sin embargo, cuando se asume es porque se encuentra en esa otra - cultura - la solución a algunas de las necesidades relacionadas con la identidad, poder, prestigio, libertad, etc.; tercero, la referencia «supracultural» - fuera de

<sup>66</sup> KRAFT, C. H. 1990: 76.

<sup>67</sup> Cit., en: KRAFT, C. H. 1990: ídem. En el caso de la cultura norteamericana los cambios se suceden rápidamente, porque - entre otros factores- la 'innovación' es altamente valorada; de ahí, que sus miembros y grupos suelen elegir un patrón sustituto o decidir más allá de las alternativas culturales permitidas, expandiendo su alcance al máximo. Este aspecto contrasta con los estereotipos observados en sociedades prelitterarias, que parecen esencialmente incambiables por cientos de años; lo cual les confiere una profunda estabilidad. No obstante los antropólogos, se ven forzados a reconocer, que aún en las sociedades más conservadoras han tenido lugar amplios cambios durante el curso de sus historias, sólo que unos han sido menos rápidos que otros.



cualquier cultura -. Sea un Dios o cualquier tipo de creencia. Aquí la solución a la necesidad sentida es generada en el interior por el deseo que sienten los miembros de buscar una solución que sea placentera al punto de referencia supracultural. Dada la constitución natural de este punto, se exige la presencia de un guía que oriente y ayude a comprender el deseo de la instancia sobrenatural y encauzar el cambio. En el primer y segundo caso, los *procesos* de cambio cultural – descritos con anterioridad – son los mismos; y el *poder de realización* procede de los miembros de la propia cultura<sup>68</sup>. Pero en cambio en el tercero, el *poder* para el cambio se concibe como una *cooperación* mutua, ya que procede al menos parcialmente de un recurso supranatural – i.e., el Espíritu Santo, o cualquier otro principio del cual participan- pero han de ser sus miembros quienes lo *realizarán*<sup>69</sup>. Y esto aún en el caso de que la definición del fin del cambio y su visión no fuera acertada, o si se quiere, haya sido pobremente entendida.

El proceso básico de cambio puede visualizarse en la siguiente gráfica<sup>70</sup>, donde se parte de ciertos patrones culturales, se implementan otros durante la realización cultural y finalmente, se opera la transformación de patrones culturales.

**Gráfica: 7: CAMBIO O TRANSFORMACIÓN**

Patrones culturales	Realización cultural	Transformación de patrones
⇒	⇒	
<b>Existentes</b>	<b>Conjunciones</b>	<b>Revisados</b>
formas, funciones, significados	patrones/ procesos para el cambio	Formas, funciones, significados.

#### □ Submodelo d: La diversidad humana y la comunalidad humana.

La diversidad humana a través de las culturas, es tan impresionante como la constatación - cada vez más consciente - de la gran medida de *comunalidad* (*commonality*) que comparten todas ellas<sup>71</sup>. Ya acentuamos que la lectura histórica de ambas has sido algo extremista. Hoy estamos en la posibilidad de plantearnos una visión más equilibrada y justa, puesto que hemos ganado en sensibilidad y en conocimiento. Podemos inclusive sentirnos atraídos e interrogados por unas serie de *formas* culturales, apreciar y distinguir un poco más, entre la biología y la fuerza de la cultura.

En ese sentido, es muy sugerente Goldschmidt, cuando afirma que la antropología removió al hombre occidental del pináculo y la quintaesencia de perfectibilidad humana para ponerlo al lado del

<sup>68</sup> Al principio el recurso a «lo extranjero» puede ser consciente; sin embargo, más tarde su ejercicio se torna algo habitual, y puede llegar a incorporarse en la propia cosmovisión o realizarse un retroceso; subyace a este actuar una sobrevaloración de lo extranjero, interpretado como la 'mejor' respuesta.

<sup>69</sup> Es lo que en sentido cristiano puede entenderse como *conversión*, despertando una inquietud que será integrada en la propia cosmovisión. Y sustituirá a otros puntos de referencia, adoptando un nuevo encuadre para sus decisiones; en este caso bajo la orientación bíblica y de sus posible intérpretes.

<sup>70</sup> Cf. KRAFT, C. H. 1990: 79. – Esa gráfica ha sido reproducida con modificaciones parciales-.

<sup>71</sup> Esta última ha recibido varias denominaciones i.e.: «sustrato básico humano de similitud» ó «invariantes humanos». Y puede plantearse mediante la fórmula: Igualdad humana/diversidad inter-intracultural. De la que una antropología intercultural nos podría dar cuenta más adecuadamente, cf. HOLENSTEIN, E. *Human Equality and Intra -as well as Intercultural Diversity*. The Monist. An International Journey of General Philosophical Inquiry, v. 78: n. 1/ 01 (1995) 65-79; WIREDU, K. *Are there Cultural Universals?*. The Monist: n. 1/ 01 (1995) 52-63.

aborigen australiano y el hostentote como uno más de los diversos seres culturales<sup>72</sup>. Sin embargo, este cambio positivo de paradigma, también trajo confusión en algunas áreas, no sólo las influidas por el evolucionismo, sino en la misma teología y filosofía. Pero incluso el común de las personas, continúa hoy evaluando y situando a las de otras culturas en un estadio *prelógico, precientífico o primitivo*<sup>73</sup>. Y suelen reaccionar fuertemente cuando se les hace observar que su cultura es «una de las muchas» e igualmente culturas fundamentales que existen. Ese autor, finalmente, mantendrá una postura crítica frente al mismo relativismo, y asume la imposibilidad de concebir que el comportamiento humano esté determinado culturalmente, ni siquiera que obligue a los individuos a realizar cualquier cosa; en cambio, mantiene que sí es posible verdaderamente lograr que *algunos* individuos hagan *casi cualquier cosa* en nombre de su cultura<sup>74</sup>. Lo que evidencia el espacio de la libertad, a la par que, el poder de la manipulación.

Los mismos evolucionistas afirman que una vez invalidado el *etnocentrismo*, tampoco se ha construido un sistema sustitutivo convincente. Ni puede afirmarse que, en general, las ciencias hayan cobrado plena conciencia de su conformación dominante, etnocéntrica.

La línea básica de planteamiento de Kraft propone ir más allá de los detalles triviales sobre la diversidad humana y poder descender e intentar divisar «cuál es esa naturaleza humana a la que se adapta la cultura». Este planteamiento no puede prescindir de una perspectiva intercultural, a la luz de la cual se forjen sus generalizaciones sobre los seres humanos y, en esa medida, podrán ser válidas en sentido transcultural. La metodología que propone consiste en presentarnos una referencia y evaluación de ciertas *formas y significados* adquiridos por esa «comunalidad humana». Y concluye una *negociación* del cupo de significados no relativos de las formas culturales, sin considerarlo una propuesta cerrada o definitiva. Pues es simplemente el inicio de un amplio campo de estudio y una metodología por desarrollar, y aporta pistas muy importantes para no hablar de la *comunalidad humana* en abstracto.

Hasta ahora los antropólogos han descrito y teorizado una gran variedad de culturas de la humanidad, demostrando con éxito su diversidad. Es interesante la distinción subrayada por Goldschmidt:

*“Las personas son más semejantes que las culturas; que(...) el promedio del comportamiento bajo cualquier cultura tiende a centrarse hacia el rango de los humanos como una totalidad(...). Hay(...) un buen margen de evidencia de que, por ejemplo, el promedio del hombre Zuni y el promedio de Kwakiutl se comportan en buena parte más unos como otros que los patrones normativos de las dos culturas sean iguales”* <sup>75</sup>.

Tal evidencia lleva a concluir a Nida que: *“las similitudes de la unidad humana como ‘especie’ cultural son mucho mayores que las diferencias que los separan”*<sup>76</sup>. Por tanto, el relativismo aplicado al patrón cultural, no se extiende a los seres humanos básicos en su nivel más profundo. Esto se ve confirmado por el resultado de los estudios interculturales, que plantean una

<sup>72</sup> KRAFT, C. H. 1990: 82.

<sup>73</sup> Esa caracterización es de Lévy-Bruhl (1923). También el cristianismo occidental, interpretó tal divergencia de la supuesta *normalidad* como resultado de una culpa – pecado – y como algo no advertido por las otras culturas. En consecuencia, para adquirir la posibilidad de ser ganadas por Cristo, el trabajo en las misiones subrayó que primero deberían entrar en un proceso civilizatorio. Su resultado fue una falta de comprensión hacia la diversidad humana, intolerancia, condena y un deseo intenso de convertirlos, cf. KRAFT, C. H. 1990: 81. Pensamos que en la filosofía también circula todavía una *versión* relacionada con esa categorización de Lévy-Bruhl. Específicamente de aquello que supuestamente es admitido como lo que es filosofía.

<sup>74</sup> Cit., en: KRAFT, C. H. 1990: 83.

<sup>75</sup> Cit., en: KRAFT, C. H. 1990: 84.

<sup>76</sup> Cit., en: KRAFT, C. H. 1990: ídem.

serie de generalizaciones concernientes a la *comunalidad humana* y resulta arriesgado no considerarlas - aunque se haya dado esa actitud en algunos antropólogos -. Además, estas generalizaciones se relacionarían al menos con *cuatro* de las mayores áreas de la experiencia humana: la biológica, psicológica, espiritual y socio-cultural. Y su descripción sería la siguiente<sup>77</sup>:

1. «Los seres humanos son tan similares *biológicamente*» que hasta se ha intentado clasificar las poblaciones humanas sobre la base de la raza, aunque posteriormente se abandonó esta óptica, según los nuevos conocimientos adquiridos<sup>78</sup>. De ahí, que las diferencias 'raciales' tales como el color, rasgos faciales, estatura, etc., resultan menos impresionantes, que el hecho de la 'anatomía humana y la psicología', a la larga casi sean las mismas en todo el mundo.

La única «*diferencia biológica mayor*» entre las poblaciones parece ser «*sexual*» y esta se divide *dentro* de las poblaciones más que *entre* ellas. Por eso la biología humana nos proporciona, el telón de fondo para todo lo que sabemos como humanos. Ya que ésta «organiza, limita, suple potencialidades y mecanismos, provee pistas que las culturas desatienden o elaboran». Asimismo, da lugar a que surjan problemas que, en principio, son comunes a todas las sociedades - i.e., la necesidad de comer, beber, descansar, orinar, defecar, sexo -. Incluso con referencia a las mismas fases de vida - infancia, pubertad, juventud, adultez, ancianidad enraizadas en un espacio y tiempo -, por lo cual, según Luzvetak (1963), en parte poseemos un marco común de problemas en las distintas culturas<sup>79</sup>. Aunque la significación y funciones de cada etapa varían entre las culturas y algunas de ellas son subsumidas por las otras.

De la base biológica y psicológica salta una importante serie de necesidades 'primarias' o «imperativos biológicos» (Luzbetak 1963/ Piddington 1950) que son cuidados por las diferentes culturas de modos diversos. Y ese cuidado y atención para satisfacer las necesidades es algo que se extiende a todas ellas, como algo dado; otra cuestión a dilucidar es su mayor o menor adecuación.

2. *Psicológicamente*, la evidencia apunta a lo que se ha designado como *la unidad psicológica de la humanidad*. Por eso *las semblanzas entre las instituciones* que existen en las diferentes culturas tienden a ser consideradas a partir de la similaridad de capacidades de todos los hombres (Herskovits 1948). De aquí, se desprenden *similitudes* culturales y los *mismos* procesos de pensamiento de las personas en las distintas culturas. Kluckhohn (1959) sostuvo que, en sentido profundo, los «modos de interpretar las relaciones» entre fenómenos son para todos los miembros de la especie humana iguales. Ya mencionamos que las diferencias se refieren a las premisas de las que se parte en un razonamiento, no a su proceso<sup>80</sup>.

Aunque algunos descubrimientos de la psicología, parecen ser muy específicamente *culturales*<sup>81</sup>, lo que es visto por la antropología con cierto recelo. Sin embargo, estas pautas han permitido realizar algunos hallazgos para investigar su posible universalidad. En relación con esto, Kluckhohn y Morgan (1951) consideran como universales los temas de la motivación de la vida y los estilos de expre-

<sup>77</sup> Cf. KRAFT, C. H. 1990: 85-89.

<sup>78</sup> Pueden verse al respecto los estudios de Montagu (1964), Livingstone (1964), Herskovits (1965); éste último afirma que el concepto de raza constituye la 'muerte-final científica' en la explicación de la cultura, cf. KRAFT, C. H. 1990: 85.

<sup>79</sup> Cf. KRAFT, C. H. 1990: 85.

<sup>80</sup> Cf. KRAFT, C. H. 1990: ídem.

<sup>81</sup> Recordemos el estudio de Margaret Mead (1928) sobre el descontento y la rebelión de la adolescencia en Samoa. O la crítica de Fromm a Freud, que recalca la importancia de recurrir a un análisis de las condiciones económicas y sociales fundamentales de la vida de un grupo, con el fin de comprender su vida; lo cual le llevó a detectar ciertas desviaciones en la teoría freudiana, con respecto: (a) al supuesto carácter burgués como representativo de los rasgos esenciales de la naturaleza humana; (b) la estimación del papel de la familia; (c) la teoría de la libido. Cf. FROMM, E. (1996). *La importancia de la psicología social para revisar aspectos de la teoría psicoanalítica*. En: *Espíritu y Sociedad*. [Obra Póstuma, n. 6]. México: Paidós, 35-57. - Manuscrito del año 1937-.

sión acerca de esa temática, aunque subrayan mucho que el contenido manifiesto está culturalmente *determinado*; sin embargo, el drama psicológico subyacente, trasciende a toda diferenciación.

Entre las necesidades básicas psicológicas pueden mencionarse: la necesidad de un significado de la vida, que busca articularse y la necesidad de mantener la psique individual. El psicólogo Maslow (1954-1970) intentó distinguir varios niveles de necesidades psicológicas básicas a la humanidad, asentadas en la biología o el 'instinto' construyó una pirámide según tipos de necesidades<sup>82</sup>:

- *Necesidades de seguridad*, la gente necesita sentir seguridad, estabilidad, dependencia, protección, libertad, frente al miedo, la ansiedad y el caos; es decir, requieren de la estructuración, orden, ley, límites; fuerza en el protector, etc. Y de haber sido privadas de las necesidades de protección, el individuo se sentirá inseguro y sin confianza, por lo que buscará aquellas áreas de la vida que puedan proporcionárselas; intentando asimismo organizar su futuro de forma que provea el más alto grado de seguridad y predictibilidad posible.
- *Amor y de pertenencia*, la gente necesita sentirse querida y amada por otras personas. Necesita pertenecer a un grupo. Está 'hambrienta' de contacto, de intimidad, de pertenencia. Ha de superar sentimientos de alienación, soledad, extrañamiento y aislamiento.
- *Necesidad de estima*, de acuerdo a esto, supone primero, el deseo de fortaleza, de realización, de adecuación, de maestría y competencia, para tener confianza de cara al mundo, y para la independencia y libertad; segundo, el deseo de reputación o prestigio - definiéndolo como respeto o estima de otra gente -, status, fama y gloria, dominancia, reconocimiento, atención, importancia, dignidad o apreciación.

3. Los seres humanos comparten también características *espirituales* comunes. En el nivel cultural, este aspecto de *comunalidad* es evidente por factores tales como la universalidad de la religión - que puede entenderse de muchas formas -, la presencia de lo sagrado, etc. De modo que todas las culturas poseen una espiritualidad que provee de explicaciones y respuestas para sus miembros, más allá de lo biológico y psicológico.

En esa línea Goldschmidt (1966) apunta a una especie de universales humanos entendidos a partir de esa búsqueda de «cierto tipo de eternidad simbólica» y «el esencial auto-interés» en el ser humano individual<sup>83</sup>.

4. *Socio-culturales*, estos sistemas abarcan un campo muy extenso. Aquí también resultan sorprendentes las similitudes que manifiestan los seres humanos al actuar bajo dichos sistemas.

Puede decirse que en el nivel más básico, las necesidades biológicas, psicológicas y espirituales dan lugar a series de funciones culturales universales, realizadas por cada cultura. Pero incluso la *organización* sociocultural de las estructuras para satisfacer las necesidades arriba citadas descubre o crea una serie de necesidades adicionales, que pueden ser denominadas necesidades socio-culturales: la organización de la actividad social, la comunicación, el control social y la inductación de las sucesivas generaciones en el sistema cultural. Así se concluye que el alto grado de comunalidad en las realidades biológicas, psicológicas, y espirituales se expresa igualmente en el desarrollo y mantenimiento de los sistemas socio-culturales.

Es famoso el listado de 73 ítems propuesto por G. P. Murdock (1945), que nos sirven de referentes para *toda* cultura conocida por la historia y la etnografía, entre ellos podemos citar<sup>84</sup>: la graduación de la edad, los deportes atléticos, los adornos del cuerpo, algún tipo de calendario, el entrenamiento sobre la limpieza, la organización comunitaria, la cocina, las actividades de cooperación, la cosmología, la relación de cortejo, la danza, el arte decorativo, la adivinación, la división del trabajo, la sacralización o divinización de alguna (s) esferas, la interpretación de sue-

<sup>82</sup> Cf. KRAFT, C. H. 1990: 86.

<sup>83</sup> Cf. KRAFT, C. H. 1990: ídem.

<sup>84</sup> Cf. KRAFT, C. H. 1990: 87.

ños, la educación, la escatología, la ética, la etnobotánica, la etiqueta, los festejos, la familia, etc. Estos resultan relevantes por su número y naturaleza. Y demuestran cómo los seres humanos, si bien participan en diferentes sistemas culturales, tienen una gran parte en común.

Precisamente esa similitud entre los seres humanos, permite sentar la base, sobre la cual construir y potenciar la *comprensión* y la *comunicación intercultural*. De ahí que, en el supuesto de que la diversidad entre las poblaciones humanas inmersas en las diferentes culturas, fuese tal, que no permitiera asomar el menor rasgo común entre ellas, no sólo se volvería imposible toda comunicación intercultural; sino que tampoco los miembros de una determinada cultura podrían, en sentido legítimo, sugerir que sus experiencias tuvieran relevancia en cualquier otra cultura. Por eso, y en esa misma línea, Nida (1964) argumenta que a pesar de poder existir divergencias en algunas áreas de la vida, sin embargo, *“el rango de la experiencia común humana es suficientemente similar como para proveer una base mutua de comprensión”*<sup>85</sup>.

Gluckhohn (1953) nos indica que *“el factor ineludible de relativismo cultural no justifica la conclusión de que las culturas en todos los aspectos sean equivalentes a mónadas totalmente dispares y de ahí la estricta in-compatibilidad”*<sup>86</sup>. De admitir esto último, estaríamos cerrando toda vía para la comunicación y el encuentro de culturas. No es ésta nuestra postura. Sin embargo, no podemos hacer caso omiso de las *diferencias* entre las culturas, porque están ahí. Por eso Kraft menciona que necesitamos realizar un «ajuste» de aquellas partes que se quisieran *comunicar interculturalmente*. Y subraya que esa habilidad también constituye una característica universal de los seres humanos.

La interacción entre aspectos referentes a la «comunalidad humana» y la «diversidad cultural» podría estar representada por las funciones culturales universales y los modos concretos de satisfacción y cuidado de esas necesidades mencionadas, como ejemplo ilustrativo de esto, presentamos la siguiente gráfica<sup>87</sup>:

**Gráfica: 8**

**COMUNALIDAD HUMANA/ DIVERSIDAD CULTURAL.**

COSTUMBRES	COSTUMBRES	COSTUMBRES	COSTUMBRES
A	B	C	D
COSMOVISIÓN	COSMOVISIÓN	COSMOVISIÓN	COSMOVISIÓN
A	B	C	D
FUNCIONES CULTURALES UNIVERSALES			
SATISFACCIÓN Y CUIDADO			
Necesidades biológicas	Necesidades psicológicas	Necesidades socio-culturales	Necesidades espirituales
- Alimentación, cobijo, salud, sexo, aire, excreción	- Significado de la vida, seguridad personal, grado de libertad	- Lenguaje, familia, educación, control social	Mitología Ritual.
Biológico	Psicológico	Socio-cultural	Espiritual
NECESIDADES HUMANAS UNIVERSALES			

A continuación nos interesa poder establecer una *correlación* entre las «formas, funciones, significados y comunalidad humana». Esto nos lleva a preguntarnos: *¿cuáles son las necesidades humanas básicas a toda cultura que requieren la presencia de alguna forma o conjunto de*

<sup>85</sup> Cit., en: KRAFT, C. H. 1990: 88.

<sup>86</sup> Cit., en: KRAFT, C. H. 1990: Ídem.

<sup>87</sup> Cf. KRAFT, C. H. 1990: 89. – Esta gráfica ha sido reproducida con modificaciones parciales –.

*formas para que las pueda satisfacer?* Lo cual equivale a preguntarnos por las «*funciones humanas básicas no relativas y sus significados*», que según Goldschmidt, se pueden clasificar en dos tipos de funciones<sup>88</sup>:

- Las funciones relativas directamente a las «necesidades humanas» - i.e., comercio, co-bijo, procreación, alimentación de los infantes; representan esencialmente los requerimientos animales del hombre y han de ser realizados por cualquier criatura viviente con características físicas similares, sin embargo, en las comunidades humanas - algunas o todas - son realizadas regularmente por grupos supra-familiares.
- La provisión de la maquinaria institucional para mantener el sistema social y evitar escisiones debido a los intereses individualistas. Esto es, la sociedad debe institucionalizar el comportamiento, formas de colaboración grupal, armonía interna y servicio activo en la acción de la comunidad.

Por tanto, la sociedad sería un *sistema de organización* más de entre los mecanismos psico-biológicos de los individuos y los recursos mediante los cuales es sostenida y protegida la vida, propia y del otro, a través del uso de ciertas técnicas. Pero es igualmente un medio por el cual los significados de las necesidades psico-biológicas ego-centradas del individuo son satisfechas y contenidas, en el marco del sistema social de interacciones. Esto último, ofrece la ocasión para hablar sobre el diseño acerca de una *cultura de la persona*. Su objetivo sería atender a las funciones básicas de las que toda humanidad necesita ser provista, y ha de permitir el suministrar a las personas las formas - incluyendo estructuras y patrones- a través de las cuales estas funciones serían descubiertas o mostradas y expresados los significados necesarios. De manera que «*son estas funciones, con el respectivo significado que las acompaña, aquellas que podemos considerar propiamente como universales*» y no las *formas específicas* culturales que encontramos en cualquier sociedad dada<sup>89</sup>.

Además, hay que añadir entre estas funciones los *sistemas de creencias* ya que representan una *necesidad incuestionable* para la supervivencia de cualquier sociedad. Algunos antropólogos destacan que éste último aspecto suele descuidarse o se percibe con poca claridad; sin embargo, hay consenso al señalar que la relación con seres sobrenaturales se encuentra muy cerca o radica en el *corazón* de toda cultura. Esto nos lleva a afirmar la necesidad tanto de funciones en sentido horizontal así como las funciones verticales o supraculturales. Y en nuestro intento por satisfacer cualquiera de ellas tendrá que atravesar o dar cabida a una adecuación - propia - entre la forma cultural y aquella función a la que intenta servir.

Por tanto, no hemos de confundir los planos horizontal y vertical. Esto es fundamental si el objetivo es podemos aproximar y apreciar otras culturas, evitando todo juicio prematuro, excesivamente favorable o simplemente dejarnos llevar por una curiosidad por la novedad o lo exótico, tentaciones en las que es muy fácil caer. O bien comportarnos de manera que las infravaloremos y seamos excesivamente paternalistas. El reclamo de muchas de las culturas es simplemente que las dejen *ser y estar*.

Puede resultar de gran utilidad observar el siguiente esquema para ilustrarnos concretamente acerca de la interrelación establecida entre las *funciones universales* y las *formas culturales* que están en función de ellas<sup>90</sup>:

<sup>88</sup> Cit., en: KRAFT, C. H. 1990: ídem.

<sup>89</sup> Cf. KRAFT, C. H. 1990: 90.

<sup>90</sup> Cf. KRAFT, C. H. 1990: 91.

**Gráfica: 9****FUNCIONES / NECESIDADES BÁSICAS FORMAS CULTURALES «ESPECÍFICAS»**

<b>« NO RELATIVAS »</b>	<b>« RELATIVAS »</b>
1. Obtención de alimentos	a. Caza b. Recolección c. Agricultura d. Intercambio / compra
2. Provisión de cobijo	a. Cuevas b. Colgadizo c. Casa
3. Protección contra amenazas externas	a. Armas individuales b. Grupos de protección comunitaria c. Ejércitos
4. Transmisión del conocimiento	a. Imitación b. Instrucción informal c. Instrucción formal
5. Mantenimiento del sistema social	a. Tabúes b. Leyes c. Fuerza policial d. Agrupación comunal e. Etnocentrismo f. Patriotismo
6. Relación con lo supracultural -Dios-	a. Sistemas de creencias b. Ritual c. Plegarias d. Culto

Sólo resta observar que en la actualidad se considera mayor el número de las *formas* culturales específicas con respecto al número de *funciones* humanas básicas o necesidades. De ahí, que en orden a satisfacer adecuadamente dichas necesidades, hemos de ajustar los significados de la *forma* cultural y la *función* a la que se pretenda servir.

Pero de entre lo que es constante y relativo, también podemos centrar nuestra atención particular en alguna forma de expresión y resaltar la variedad de significados que pueden ser percibidos a través de ella. En éste caso estamos trabajando en el ámbito de las motivaciones de aquellos que hacen uso de aquella forma; y debemos reconocer que esas motivaciones varían de un tiempo a otro y de una situación a otra, incluso, dentro de una cultura particular. Lo mismo ocurre con las percepciones de aquellos que tratan observar e intentan comprender que pretenden los usuarios de una forma determinada. Esto provoca que nunca nos podremos encontrar con usos 'puros' en sí mismos, ya que también varían según fines diversos.

La siguiente gráfica nos deja ver con más claridad éste aspecto que hemos destacado. Observamos que existe en primer término una sola función básica - hemos seleccionado el principio supracultural del amor- para la que pueden emplearse diversas formas culturales con el fin de satisfacerla. Pero lo que vuelve más compleja la cuestión es la gama de significados posibles

que puede adquirir a través de las diversas culturas. A continuación, presentamos esa correlación entre una *función cultural*, las *formas culturales empleadas* y varios de sus *significados* expresados en las distintas culturas<sup>91</sup>.

Gráfica: 10

PERCEPCIÓN DE LOS INTENTOS DE EXPRESAR EL AMOR.

«FORMAS» Y «SIGNIFICADOS»

Función	Formas empleadas	Significados percibidos	
		Americana	Africana (rural)
EXPRESIÓN DE AMOR	1. Beso	1. Amor, sexo	1. Horror (!) - sólo los monos se besan-
	2. "Te amo"	2. Amor, sexo	2. "Sexualmente te quiero"
	3. Dar dinero	3. Caridad	3. Señal de tacañería de la gente rica
	4. Edificación de un hospital.	4. Compasión	4. Enigma -medicina personalizada/ no institucionalizada.
	5. Invitar a una iglesia	5. Unirse a otro club	5. Jugar en el juego europeo.
	6. Sentarse sobre la cama del enfermo	6. Amor/preocupación	6. Amor /preocupación

Todavía más, una *forma cultural* puede poseer en un mismo momento histórico y cultura diversos significados posibles. Podemos ilustrarlo a través de un ejemplo: la prescripción de la observancia del «SABBATH» en tiempos de Jesús y en la propia cultura judía, podía tener al menos seis significados posibles<sup>92</sup>:

- a) Devoción a Dios.
- b) Obediencia formal a la Ley de Dios.
- c) Obediencia formal a la religión hebrea.
- d) Miedo a que la desobediencia pueda traer infortunio.
- e) Opresividad de los líderes religiosos.
- f) Orgullo de vivir bajo la Letra de la Ley.

De ahí que, tengamos que ser cuidadosos al evaluar las «formas culturales», que muchas veces no conocemos y, menos aún, con profundidad en todos sus posibles significados culturales. Además, dado que todos solemos habitualmente evaluar, por lo general, lo hacemos apoyados en criterios ya configurados según la propia cosmovisión cultural. Esto origina que, unos pueden ser más adecuados que otros, según las distintas culturas. Así, por ejemplo, en la cultura americana la maquinización y la libertad son consideradas como bienes - no importa lo dañino que resulten frente al grupo -; y sus posibles criterios de evaluación serían: la movilidad, la privacidad, la salud personal, independencia, etc. Y suelen considerar las siguientes restricciones personales: la responsabilidad familiar, la pobreza, la enfermedad, la falta de privacidad, la de-

<sup>91</sup> Cf. KRAFT, C. H. 1990: 97.- Esta gráfica ha sido reproducida con modificaciones parciales-.

<sup>92</sup> Cf. KRAFT, C. H. 1990: 96.



pendencia, el gobierno autocrático, etc. Estos constituyen los criterios de evaluación de su respectiva cosmovisión, independientemente de su consideración moral<sup>93</sup>.

Al considerar «la invención de *formas* culturales» y «la *función* a la que sirven», los criterios básicos, adecuados y más apropiados para su evaluación serían los conceptos de «satisfacción» o «desempeño». Y esto nos llevaría a la cuestión de cómo *satisfacen* o *desempeñan* sus funciones respectivas esas formas culturales; de qué manera sus formas culturales expresan aquellas necesidades y finalmente, cuáles serían los criterios para evaluarlas. El asunto resulta complicado, en función de la complejidad de las formas culturales, los propios prejuicios etnocéntricos y si nos interrogamos por el sentido de evaluar el problema continúa siendo sobre qué bases.

Kraft propone una serie de puntos a considerar en una evaluación. De manera que, todas las personas puedan ser capaces de *descubrir* algunos de sus criterios inconscientes de evaluación; y, con ello, de *aprender* a emplear criterios más apropiados - satisfacción o adecuación -; de *evaluar* los componentes de una cultura más que la totalidad de la cultura; de *reconocer* la complejidad de la tarea y la probabilidad de «sesgo» cultural en nuestras evaluaciones, y, finalmente, que podamos *desarrollar* la precaución y una *actitud de humildad* en nuestra evaluación<sup>94</sup>.

El marco de referencia considerado por Kraft, según su interés por la promoción intercultural, son las *funciones* y *significados* referentes a las *formas* religiosas<sup>95</sup>. Por nuestra parte, hemos sintetizar y rescatar aquellas observaciones de mayores repercusiones para nuestra investigación de carácter filosófico, y con el objetivo de sentar una base para la comprensión intercultural.

- 1 **Toda evaluación de un sistema cultural, deberá ser medida en función de sus propios ideales, y no de algunos otros similares procedentes de otra cultura.** Sería tanto cómo asentar qué problemas sugiere para sí mismo este sistema cultural y cómo sus formas culturales satisfacen las funciones/ necesidades de sus miembros y de la cultura considerada como una totalidad. El folklore y la mitología pueden ayudar mucho al definir esas necesidades.
- 2 **Para la evaluación de cualquier aspecto - incluyendo los propios- es importante ser consciente constantemente del hecho de la finitud o contingencia humana.** Esto nos permite ser mucho más comprensivos y reconocer que todo sistema cultural, define la manera de proveer adecuadamente a sus miembros, no obstante, siempre se queda corto en dicho intento.
- 3 **A pesar de que necesitamos nuestra visión de la realidad, y en muchos momentos podemos contar con distinto tipo de apoyaturas: de orden científico, religioso, metafísico, no obstante, siempre es sólo parcial y, así también es nuestra comprensión suya. Esto significa que nunca podrá ser omnicomprendiva y siempre estará abierta a la reinterpretación<sup>96</sup>.**
- 4 **Deberíamos reconocer, como los antropólogos señalan, que el sistema religioso de la gente, sirve a varias y extremadamente importantes funciones horizontales, incluso si es o no adecuado para cubrir las funciones verticales necesarias. Las religiones tradicionales,**

<sup>93</sup> Cf. KRAFT, C. H. 1990: 92.

<sup>94</sup> Cf. KRAFT, C. H. 1990: 93.

<sup>95</sup> Cf. KRAFT, C. H. 1990: 93-94

<sup>96</sup> Más aún independientemente del beneficio de la revelación, en apóstoles como Pablo siempre mantuvo un reflejo, visión o imagen parcial (1 Cor. 13, 12). Por eso es altamente inverosímil que entendamos tanto, al grado de conocer los cómo específicos mediante los cuales Dios busca y trabaja en toda cultura -aún en la propia-, a pesar de que así solemos concebirlo de ordinario, cf. KRAFT, C. H. 1990: 93, 11-31.

*revelan fragmentos de verdad*, mucho más de lo que solemos imaginar<sup>97</sup>. En nuestro caso tendríamos que evitar el despreciar cualquier sistema religioso, en cuanto nos puede mostrar claves importantes para conocer a los miembros de una cultura determinada. Ya que éste se articula a todo su sistema básico de comprensión, y en algunas culturas las penetra de tal forma, que prácticamente no podemos separarlo.

- 5 Deberíamos **reconocer la necesidad universal de trascendencia**. Ya sea que la interpretemos como un principio sobrenatural, un más allá... al que refieren los todos los estudios de la fenomenología y la filosofía de la religión. Desde una perspectiva religiosa es central admitir que, nuestras formas no tienen por qué ser los pre-requisitos – ni necesariamente ser las mejores- para expresar adecuadamente el desempeño de la función vertical en su cultura.

Es pues fundamental considerar la necesidad de comprender los concomitantes culturales que operan en el envío y la recepción o el establecimiento del contacto intercultural. Si es necesario para adaptar nuestros códigos o intentar crear unos. Pero también se requiere de una mayor comprensión para comprender las relaciones entre los *significados supraculturales* convenidos y las *formas culturales* - incluyendo las lingüísticas- mediante las cuales serán expresados los respectivos mensajes, si es que se busca ser inteligibles para los miembros de otras culturas. Sin olvidar que, las formas culturales que han de ser específicas para los receptores humanos, varían de un receptor a otro y de una a otra cultura. La selección de la forma es crucial si pretendemos una comunicación óptima, y en caso necesario, lograr el impacto de un mensaje en otra cultura distinta. No obstante, cuáles formas puedan ser escogidas es algo que depende de factores de tipo psicológico, cultural, temporal, circunstanciales y quizá de otro tipo de factores, en los que está envuelto el receptor.

Hay una serie de constantes - algo que no cambia dentro de la experiencia humana y se refieren a lo finito -. Pero hay también constantes originadas *fuera* de la cultura – por un Dios o Dioses- y son comunicadas mediante formas humanas relativas a los seres humanos, inmersos en la cultura, y así, en la relatividad de los contextos culturales. Igualmente, hay constantes originadas *dentro* de la cultura. Entre éstas últimas hay constantes a toda la experiencia humana; por ejemplo, el factor de la cultura como tal, que no es relativo en el contexto de toda la experiencia humana - incluyendo los varios subsistemas, arriba identificados como universales -. En ese sentido, la cultura es una exigencia que demanda la naturaleza humana. Al igual que la contingencia, entendida como una función universal o constante - no una necesidad -, y es expresada de distintas formas según la variedad de culturas.

Por tanto, podemos concluir que hay principios, funciones y significados que son constantes, sin embargo, la expresión de ellos, siempre tiene lugar mediante formas culturales relativas. El problema es nuestra tendencia a absolutizar formas, principalmente cuando a través de ellas nos han sido transmitidos algunos significados trascendentales para nuestras vidas. Esto, nos lleva a imponerlas, incluso, atendiendo más a los supuestos beneficios, que a la situación personal de los otros. Hemos pues de reconocer ambos aspectos e intentar centrarnos más que en las formas, en las funciones necesarias – universales -. Así, podremos ver más allá del relativismo, hacia las constantes y aspectos universales, capacitarnos progresivamente para adquirir «la sabiduría de la validez intercultural». La que nos ha de permitir distinguir, entre las formas relativas me-

---

<sup>97</sup> El autor mantiene que tendría que ser probable poder conservar benéficamente la mayoría de las formas del sistema religioso y muchos de sus significados, aún después de la conversión al cristianismo y que incluso ambos servirán mejor a sus pretendidas funciones, cf. KRAFT, C. H. 1990: ídem.

diante las cuales nos son presentados determinados mensajes, de su trasfondo. Así que evaluar implica tener claras al menos algunas de estas indicaciones.

Por eso las *formas culturales* son esencialmente los vehículos empleados por agentes personales para expresar funciones y significados – i.e., la alienación o el pecado, la limitación humana, la familiaridad, un mensaje de salvación -. Muchos de ellos son universales a los seres humanos, es decir, que están presentes en todos los tiempos y culturas. Pero de la misma manera, un gran número de ellos, ya que constituyen una materia totalmente en función de la expresión humana, se expresan por la vía de las formas culturales. La siguiente gráfica retoma el principio universal de la limitación humana o pecado y alienación de Dios en sentido cristiano y su expresión de forma paralela en varias culturas<sup>98</sup>.

### Gráfica: 11

#### MANIFESTACIONES CULTURALES RELATIVAS DEL PECADO.

Principio Universal: Sentido de la limitación -pecado- y alienación de Dios.				
Manifestaciones Culturales Representativas	Hebrea	Griega	Americana	Africana
Resultados del Principio	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Idolatría</li> <li>2. Ruptura de la alianza.</li> <li>3. La falta de sign.</li> <li>4. Transgresión de la ley.</li> <li>5. Rebelión.</li> </ol>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Extravío</li> <li>2. Decadencia de perfección.</li> <li>3. Maldad.</li> <li>4. Anarquía.</li> </ol>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Sinsentido.</li> <li>2. Alto egocentrismo.</li> <li>3. Aislamiento</li> </ol>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Miedo a los malos espíritus.</li> <li>2. Ruptura de la relación personal con el propio grupo familiar.</li> </ol>

Hasta aquí, hemos mostrado que la cultura, es un término de múltiples versiones - o multifacético- y constituye un *invariante* humano. No hay culturas superiores, ni inferiores, sino culturas diferentes. Éstas no sólo representan una visión diferente del mundo, sino en sentido estricto, un *mundo diferente*, porque viven en espacios y tiempos distintos. Y un determinado tipo de racionalidad no parece ser el único medio, ni siquiera el más idóneo, para un encuentro auténtico o una simple aproximación entre ellas. Con esto quedan abiertas muchas puertas...

<sup>98</sup> KRAFT, C. H. 1990: 95.

### CAPÍTULO 3

#### El Paradigma del «Multiculturalismo».

Precisamente, toda la complejidad que esconde el término de cultura, se pone de relieve hoy en el 'fenómeno' del multiculturalismo, proyectado en las denominadas «ciudades multiculturales» de la modernidad. Éste puede ser contemplado desde diversas perspectivas y se integrarían para su estudio, al menos, las siguientes variables:

- ❑ La consideración del fenómeno del multiculturalismo, en relación con el entorno local e internacional, junto con su incidencia en el campo económico, político, social, y, aún más en la escala, cultural.
- ❑ Los principios etimológico y semántico, donde se busca esclarecer el término, empleado de diversos modos.
- ❑ La geopolítica del problema, que presenta diversos matices según se refiera a un marco geopolítico determinado.
- ❑ La tipología del multiculturalismo, considerando distintos autores, perspectivas, premisas, categoría, etc., para plantear una posible meta-clasificación.
- ❑ Un perfil del «contexto de aparición» del multiculturalismo en el debate intelectual y político, como fenómeno social y su relación con los Nuevos Movimientos Sociales.
- ❑ La “versión ” filosófico-política del multiculturalismo, representada por el debate Habermas-Taylor.
- ❑ Anotaciones críticas con respecto al problema del multiculturalismo.

El multiculturalismo hace su aparición en un contexto internacional del que existen varios diagnósticos. Podemos asumir como parte de su trazado básico, el estar constituido y delimitado en su núcleo por la postmodernidad y la globalización mundial, a la que subyace la filosofía del *pensamiento único*. Éste supone considerar la vinculación entre la política y la economía bajo el marco de una profunda interdependencia mundial. La cual se proyecta en la creación de un *nuevo entorno internacional* que, se caracteriza por la progresiva marginalización, los niveles abismales de pobreza y la creciente dependencia entre países ricos y pobres; así como las grandes transformaciones sociales y su relación con el desafío de las migraciones masivas - emigrantes y refugiados -, vinculado al peligro de una catástrofe ecológica global. Todos estos fenómenos inciden directamente en la emergencia del multiculturalismo, que cuestiona, entre otros aspectos, las relaciones entre la democracia y el pluralismo.

En esa línea, A. Gutmann señala lo difícil que resulta hallar en la actualidad una sociedad democrática en la cual no se hallen vestigios de la controversia entre el tipo de reconocimiento requerido por las minorías culturales desfavorecidas y la manera concreta intentarlo resolver en las respectivas Instituciones Públicas<sup>1</sup>. Sin embargo, el multiculturalismo aparece como un *hecho inevitable*, como consecuencia del vacío que deja el desplazamiento de los grandes relatos y, especialmente, los discursos y proyectos emancipatorios fundamentalmente de inspiración marxista. Éste vacío fue aprovechado por los diversos movimientos para favorecer el reconocimiento de las identidades culturales, cobrándose así una factura pendiente al menos desde finales del siglo XVIII. Con ello la cuestión

---

<sup>1</sup> Cf. GUTMANN, A. (1993). «Introducción», en: TAYLOR, C. *El multiculturalismo y la 'política del reconocimiento'*. México: FCE, 13ss.

de las identidades colectivas pasó a ocupar un primer plano y lograron proyectar públicamente aspectos simbólicos de la vida humana, hasta entonces prácticamente invisibles<sup>2</sup>.

En la actualidad todos admiten que la cultura ha ganado una profunda relevancia. Así se explica el auge de los estudios antropológicos culturales que enfatizan la realidad compleja de las culturas y sociedades; y también la denominada “explosión del multiculturalismo” alrededor de la década de los ochenta con una tematización explícita, en función de las necesidades y reivindicaciones de los distintos contextos culturales.

En el caso de España, este discurso fue acogido principalmente por algunas agencias estatales, y los discursos nacionalistas desde la periferia. Reflejándose una mayor disposición a conservar sus adhesiones culturales, la resistencia a la asimilación y los patrones culturales mayoritarios. Aunque, algunos autores, consideran que el caso de España, se identifica más propiamente con el modelo de sociedad *plurilingüista* y *multi-nacional*.

Propiamente entre los años 1994-1995 comienza a descubrirse la interpenetración del fenómeno del multiculturalismo con la denominada globalización. También suele ser vinculado con una serie de ramificaciones disciplinarias y de hechos sociales, identificados con los términos de *multietnicidad*, *interculturalidad* y *transculturalidad*; los cuales, en sentido estricto, no significan lo mismo, aunque en algunos momentos han sido empleados como sinónimos. Precisamente tal confusión terminológica hace que nuestra primera tarea sea tipificar el multiculturalismo como un problema de “fronteras” cuyo tratamiento exige necesariamente la interdisciplinariedad, con el fin de poder discriminar los aspectos meramente descriptivos del fenómeno, de aquellos nucleares.

A un nivel superficial, la expresión de multiculturalismo puede traernos a la memoria, el eurocentrismo masculino-blanco o una herencia cultural esencial; la apertura mental o corrección política; la diversidad cultural o el óptimo nivel académico estandarizado. Puede ser igualmente una doctrina política, un paradigma intelectual ó filosófico-epistemológico, un marco de referencia pedagógico, un modelo social y de comunicación, simple retórica académica o una experiencia.

## 1. LAS <CLAVES> DEL MULTICULTURALISMO.

Por lo que hemos mencionado hasta aquí, en principio, la *condición* multicultural no puede ser reducida a una definición; en todo caso lo que sí cabría es una aproximación fenomenológica, especificando sus condiciones de posibilidad, los modos de expresión que la caracterizan, una periodización histórica que nos permita intercalar sus formas de aparición en los diversos discursos, su relevancia y alcance, así como sus límites. Esto significa que pueden existir distintas claves de interpretación, según se conciba como un problema, un nuevo contexto, una serie de fenómenos y relaciones sociales emergentes, ciertas tendencias y direcciones, o un compromiso y desafío.

No obstante, cualquier opción que realicemos para investigar esta temática no reduce su problematicidad, ya que varias de sus líneas básicas de configuración permanecen íntimamente vinculadas, se trasvasan y cruzan en la realidad. Por eso resulta difícil su posible demarcación y es ineludible su complejidad.

Lo que sí podemos afirmar desde aquí es que el multiculturalismo no es sólo una crítica a la dominación cultural y económica, que se cierra a toda influencia para defender una identidad cultural o

---

<sup>2</sup> Cf. VELASCO ARROYO, J. C. (1998). *La articulación de un nuevo paradigma político-social: el multiculturalismo*. Instituto del Filosofía, CSIC, 1-25. (Manuscrito inédito). Consultar también nuestro cap.1: 5 «Paradigma cultural de la <modernidad>» para la consideración del enfoque ilustrado discriminador.

política con tal ahínco que elimina todo lo extranjero – la inevitable alteridad – y conduce a un relativismo cultural absoluto. Tampoco puede considerarse como la dictadura de una religión, etnia o clase, que lleve a integristas y organizaciones sectarias. Sin embargo, lo que no se niega en ninguno de los casos es «la lucha por la coexistencia de culturas diferentes, la defensa de las culturas oprimidas y la su legitimidad contra la hegemonía de una cultura que pretende identificarse con lo universal y, así dominar». Por eso, el multiculturalismo ante todo es un reto; el reto de salir de nuestra estrechez de miras para caminar hacia una visión más amplia e interactuante de nuestro mundo, siendo conscientes de su influjo e intentar traducirla y operativizar en los diversos campos. Es más, desde un enfoque evolutivo y poligénico, éste representa una de las características más antiguas de la humanidad, surgida en *lugares distintos* del planeta con una gran variación de virtualidades – nunca idéntica, ni uniforme– que generó la variedad de razas y culturas conocidas en la actualidad.

### 1.1. EL PARADIGMA LINGÜÍSTICO «FUNDANTE».

Ya hemos dicho que el término multiculturalismo es un término tan ambiguo que puede tener múltiples acepciones<sup>3</sup> y ser integrado dentro de un amplio campo semántico. Destaca entre todas ellas que el fenómeno del multiculturalismo, es un fenómeno *multidimensional* y *complejo*; con una relevancia especial en la “sociedad moderna móvil” y su reflejo de un *cruce* de factores. En fin, es un modo de definir la situación específica contemporánea, que se caracteriza por ser *heterogénea, intrincada y difusa*, marcada por predominio del factor de la *diversidad cultural*.

El propio concepto de cultura, que nosotros hemos visto, realza las «continuas transformaciones», concreta éste fenómeno multicultural no sólo a las variaciones socio-históricas sino que también le obliga a tener que ‘definirse’ para no convertirse en un término vacío y ambiguo.

En este sentido, hemos de decir que la voz de *multiculturalismo*, aparece explícitamente en el Diccionario canadiense “*Le Robert Nouveau Petit. Dictionnaire de la Langue Française*” (1993), y es mencionada junto a las acepciones de transculturalidad e interculturalidad, sin mayor referencia a sus contenidos y diferencias<sup>4</sup>.

Si atendemos a la propia composición del término: multi-culturalismo, el prefijo *multi* expresaría aquello “*que no es uno ni simple, sino vario, de muchas maneras*”<sup>5</sup>; o bien daría cuenta de la multiplicidad como “abundancia de algunos hechos, especies o individuos”<sup>5</sup>; y *culturalismo*, se referiría a la escuela americana antropológica, que estudia la cultura como un sistema de comportamientos aprendidos y transmitidos por la educación, la imitación y el condicionamiento, en un medio social determinado<sup>6</sup>. En éste sentido, el *multiculturalismo*, daría cuenta de la «multiplicidad o abundancia, la gran variedad de culturas».

<sup>3</sup> Algunas de esas serían: “una moda”, “un problema trivial”, “una fórmula política”, “el espacio multicultural emergente”, “un conjunto de fenómenos sociales”, “un hecho social”, “un paradigma ideológico contemporáneo”, “una condición multicultural de la postmodernidad”, “una característica del momento”, “una nueva filosofía ambiental de nuestro tiempo”, “un nombre nuevo para designar el viejo problema de las nacionalidades”, “la reinención de la diferencia”, “un lenguaje político moderno”, “la sociedades de formato multicultural”; en resumen, es un fenómeno de “múltiples caras y contornos difusos” y “una hidra de mil cabezas”

<sup>4</sup> Cf. NOUVEAU PETIT LE ROBERT. DICTIONNAIRE DE LA LANGUE FRANÇAISE 1. (1993). s.v. *Culture*, En: N.V.P.F., 524-525. Aunque estrictamente la alusión a éste término, data de finales de los años sesenta en Canadá y del año 1973 en Australia, ya que son dos de los países pioneros en asumirlo.

<sup>5</sup> Diccionario Manual Ilustrado de la Lengua Española. (1988<sup>13</sup>), s.v. *Múltiple / Multiplicidad*, Barcelona: Bibliograf, 759.

<sup>6</sup> RIVIÈRE, C. (1990). *Culturalisme*, en: Encyclopédie Philosophique Universelle. Les notions Philosophiques. Dictionnaire 1, París: PUF, 527-528. Esa escuela antropológica fue influida por la psicología, el psicoanálisis, una cierta filosofía de la historia y las investigaciones de Boas y sus discípulos, particularmente en la línea de la *cultu-*

Una concepción más formal sobre éste término nos lleva a relacionarlo con una ideología. Así, *“lo que podríamos llamar ideología multiculturalista es un complejo mal definido, casi sólo una actitud general (...) es ante todo una fe militante donde confluyen los ideales liberales de la fraternidad y el mandato cristiano del amor al prójimo con la resaca de las teorías antimperialistas”*<sup>7</sup>.

A éste respecto, los rasgos que se destacan tienen que ver con el relativismo cultural, la creencia en la primacía del grupo (cultura) sobre el individuo y una voluntad de reparar injusticias históricas en la interrelación de las culturas, con un fuerte componente de hipocresía o deseabilidad social. En este mismo sentido, P. Caws recalca que el *multiculturalismo* - identidad cultural, transcultural, multicultural- se aplica a una amplia gama de articulaciones sociales, ideas y prácticas, en los que el “ismo” únicamente se reduce a una formalidad singular, mediante el arreglo a una condición consolidada, en la llamada ideología “política de lo correcto”. De esta forma compendia las condiciones multiculturales<sup>8</sup>.

Ante tal diversidad, podría ayudarnos más emplear una “pluralidad de paradigmas” que intuyeran y apuntaran hacia la variedad de problemas a investigar. En vez de orientar toda la problemática a un paradigma único (general) que pretendiera explicarla totalmente. Ya que, el mismo concepto y la conciencia del multiculturalismo, no parecen haber alcanzado todavía su madurez, y, tampoco contamos con una disciplina que alcance a asumirlo en todo su ‘espesor’ y grado de exigencia, pues más bien frente a él se ven obligadas a reformular sus principales categorías y prácticas. Pero incluso, el mismo hecho de la complejidad social nos sugiere, que de contar con un sólo paradigma la tendencia sería concentrarnos sobre la delimitación de unos problemas, perdiendo otros posibles enfoques. Ahora bien, la problemática propuesta a través de distintos paradigmas nos llevaría a diferentes “sitios, objetos o materiales de la investigación estratégica”<sup>9</sup> pudiendo revelarnos procesos, mecanismos, estructuras, fenómenos, etc., que implican la necesidad de distintos niveles de análisis, siempre abiertos a nuevas investigaciones.

Por eso nuestra opción se cifra en plantear el discurso del multiculturalismo en distintos niveles; i.e., al limitarnos a la descripción del hecho social en bruto, estaríamos aludiendo a su nivel sociológico; si partimos de que también supone un lenguaje normativo y un modelo político, podríamos entrar a un nivel jurídico-político; incluso cabe plantearnos su nivel crítico-utópico, si pensamos en el diseño de una sociedad que, aún no existe, sin embargo se pretende alcanzar mediante la búsqueda de un diálogo entre las culturas. En particular, nos parece atractiva esta última interpretación, ya que consideraría el multiculturalismo como una riqueza, una forma de construir “distintos futuros” y un espacio de esperanza en el sentido de podernos plantear también muchos aspectos que hasta ahora no han sido tematizados. En este caso lo consideraríamos un ideal regulativo, que se refiere a un estado de cosas que aún no se ha dado.

## 1.2. «GEOPOLÍTICA» DEL PROBLEMA MULTICULTURAL.

Una vez establecido el enfoque del que partimos, nos interesa poner de relieve que muchas de las claves del debate multicultural responden a problemas muy específicos de algunos países, que tienen

---

ra y la personalidad; CALVO BUEZAS, T. (1988). *Cultura, culturas, subcultura*. En: T.C.S.: 233-241. Aunque para Mongin, no deja de ser más que una ‘ideología’ o reinención de la diferencia. MONGIN, O. *Du culturalisme comme idéologie*. Entretien avec Jean François Bayart. *Espirit*: n. 4 / 04 (1996) 54-71.

<sup>7</sup> CARABAÑA, J. *A favor del individualismo y contra las ideologías multiculturalistas*. *Rev. de Educación*: n. 302/ sept.-dic. (1993) 61-59.

<sup>8</sup> Cit., en: GOLDBERG D., T. (1995<sup>2</sup>). *Multi-culturalism: a critical reader*. USA: Blackwell Publishers, 1-41.

<sup>9</sup> MERTON K., R. (1992<sup>3</sup>). *Los usos de la diversidad*. En: *Teoría y estructuras sociales*. México: FCE, 736-740.

que ver, a la vez, con sus estrategias geopolíticas. En concreto nos referiremos al Canadá, Australia, Estados Unidos y Europa, aludiendo de manera general, a sus repercusiones en Latinoamérica.

Canadá fue uno de los países pioneros en asumir el multiculturalismo interpretado a partir de las coordenadas étnicas; para lo que creó agencias estatales específicas con vistas a resolver los conflictos derivados del mismo adecuándolo a sus intereses. Desde 1963, mediante la creación de la *Real Comisión sobre el Bilingüismo y Biculturalismo*, abrió un camino para la gestión oficial del pluralismo cultural, subrayando los derechos lingüísticos y educativos. En 1969, elevó el inglés y el francés al rango de lenguas oficiales. Con esto se perseguía construir un marco no-territorial para solucionar los problemas etnoraciales que dividían al país, reconstituyendo la identidad canadiense alrededor de la noción de *ciudadanía*. De ahí, arrancaron los *programas* posteriores relativos a los «derechos culturales». En 1971 Canadá abrazaba ya la *política oficial* del multiculturalismo; aunque, en el fondo, ésta podía representar una *política de apoyo a la polietnicidad* dentro de las instituciones nacionales en este caso de las culturas inglesa y francesa; o bien, un término acuñado para «evadir» y *difuminar el «asunto de Quebec»*, causando la *impresión de que todos somos étnicos y no tenemos que preocuparnos de un status especial para Quebec*<sup>10</sup>.

Desde 1980, el gobierno canadiense comenzó a acentuar el multiculturalismo comprendido como una *forma anti-discriminatoria* de la gestión de las relaciones raciales. En consecuencia, en 1989 dictaminó en el apartado 21 de la *Carta de los derechos y libertades* la denominada la «*Ley del multiculturalismo*»; bajo la cual reafirmaba su voluntad de configurar la *diversidad cultural* como núcleo de su discurso oficial de la identidad<sup>11</sup>. Por lo tanto, el multiculturalismo en el caso canadiense constituye una «doctrina oficial», que integra una serie de prácticas y políticas públicas destinadas a la promoción e incorporación de las *diferencias etnoraciales* con el fin de conformar integralmente un orden político, social y simbólico<sup>12</sup>. Sin embargo, de hecho, en la actualidad se duda de su efectividad e incluso se recrimina su carga de estigmatización con respecto a sus destinatarios. Por ambas razones se ha tenido que formular un programa de relaciones étnicas denominado *interculturalismo*.

Australia, el otro de los países pioneros en asumir el término del multiculturalismo, también lo comprendió inicialmente como una política para la integración pluralista de los inmigrantes en su sociedad, aunque sin estar bajo la presión de un conflicto interno de carácter nacional. Pero frente a la imposibilidad política y económica de ‘cerrar’ sus fronteras a la realidad geográfica y demográfica en que se inscribe. En 1901, se consolidó como una nación soberana en el seno de la *Commonwealth*. Restringió la inmigración de origen no británico (*White Australia Policy*) reafirmando su voluntad de preservar la raíz de origen europeo y su homogeneidad étnica y racial, conservándose mediante la *asimilación*, y como la forma exclusiva y única de integración social. Y declaró a los asiáticos por principio «inasimilables a su cultura», de ésta manera, impidió su inmigración, aunque tuvo que contar con ella para mantener su economía interna e industria manufacturera. En los años sesenta, cuando cesaron las migraciones del norte y centroeuropeas, y por el estigma que suponía en un plano internacional conservar aquel tipo de política, la modificó abandonando el paradigma de la asimilación. Así, en 1973 aludió oficialmente al multiculturalismo en su manifiesto titulado: *Una sociedad multicultural para el futuro*. Donde fue anunciado el cambio de paradigma asimilacionista junto con el deseo de reparar la injusticia histórica cometida con los aborígenes australianos – reconocidos hasta 1967 como

<sup>10</sup> Cf. KYMLICKA, W. (1996) *Ciudadanía multicultural*. Barcelona: Paidós Ibérica, 34.

<sup>11</sup> A treinta años de su establecimiento, la valoración de ésta política resulta ambigua. Puede ser, tanto la percepción de una filosofía cívica cuyo objetivo ha sido ofrecer un amplio margen de legitimidad política al Estado canadiense, como una estrategia para cercar a la minoría francófona y controlar a los demás grupos étnicos, cf. COLOM, F. (1998). *Razones de identidad*. Barcelona: Anthropos, 107-109.

<sup>12</sup> Cf. FLERAS, A. / ELLIOT, J. L. (1992). *Multiculturalism in Canada*. Nelson Canada: Scarborough, 22ss.



ciudadanos -, influyendo también en esto el peso que había adquirido el voto del inmigrante y reconociendo a dicho sector con sus problemas y necesidades particulares. Pero sin mayores repercusiones a nivel legislativo. En 1975, Australia se abrió a la pluralidad cultural y dedicó medios de para su asistencia social y programas de educación específica<sup>13</sup>.

En Estados Unidos, el debate se difunde en las universidades norteamericanas a partir de los años ochenta, como resultado del fracaso del modelo de «integración social de las diferencias», denominado *melting pot*, que se fundó en la idea de un sólo país, configurado a partir de muchos y, por antonomasia de inmigrantes, según reza la divisa republicana «*E pluribus unum*». Esta idea conformó su ideología oficial de corte universalista vinculando la ciudadanía a la etnicidad, en abstracto. Así, la conciencia de *ser estadounidense* fue interpretada como «una ciudadanía abstracta y no a una cultura o herencia común»<sup>14</sup>.

Este modelo funcionó entre los grupos racial y religiosamente afines de las grandes las ciudades del Norte y el Oeste. En cambio entre aquellos de la zona sur, hasta los años sesenta se mantuvo la segregación racial y *las leyes de Jim Crow*. Por eso se buscó promover una nueva respuesta en el sistema educativo en su conjunto con el fin de preservar la diversidad cultural de la sociedad norteamericana. Dado que la familia, escuela local o el barrio étnico habían sido instituciones que operan tradicionalmente como agentes de asimilación.

De ahí, que la irrupción de los particularismos irreductibles cobró progresiva importancia, dando lugar a discusiones sobre una política educativa y una posible configuración de los currículum académicos de acuerdo al pluralismo existente de base, así como la implantación de sistemas de cuotas en favor de minorías desfavorecidas históricamente. Pero este debate se extendió hacia múltiples manifestaciones de reivindicación de las distintas identidades colectivas, y alcanzó a englobar las demandas de grupos socialmente excluidos o marginados de la sociedad entre los que se cuentan: los gays, las lesbianas, las mujeres, las clases obreras, los comunistas, los inmigrantes, los negros, los discapacitados, etc., desplazando así los movimientos en favor de los derechos civiles, de igualdad racial o el pacifismo propios de los años sesenta<sup>15</sup>. Por tanto, hasta aquí podemos considerar que el término multiculturalismo en los Estados Unidos, se entiende de una manera más amplia y general. Está relacionado íntimamente con la línea educativa – más que referirse a un problema de identidad nacional- así como a estudios específicos con la pretensión de explicitar la historia, la literatura y la contribución de cada uno de sus grupos integrantes, su papel en la reproducción de estereotipos y prejuicios sociales<sup>16</sup>. Actualmente enfrenta a dos corrientes de intelectuales, los comunitaristas y liberales.

<sup>13</sup> Cf. COLOM, F. 1998: 110-112. Es este caso se aprecia su enfoque asistencialista y el vacío de la retórica multiculturalista mientras que no afecte las estructuras sociales de poder donde se asienta la diversidad étnica y un cambio real de valores.

<sup>14</sup> Cf. WALZER, M. (1992). *What it means to be an American*. New York: Marsilio, 125.

<sup>15</sup> El estallido de las *guerras culturales* al parecer tiene su origen en el estancamiento social de la población negra – y en menor grado hispana – una vez que desapareció la segregación racial- y acumularon la frustración ante el fracaso de la reforma de los derechos civiles, que se había propuesto como medida para responder a sus expectativas, cf. COLOM, F. 1998: 112.

<sup>16</sup> Para un estudio del multiculturalismo en Estados Unidos, acerca de sus orígenes, los contextos de aparición, el planteamiento de una historia multicultural, sus costes, una crítica, etc., cf. HUGHEY, M. W. (ed.). (1998). *New Tribalisms. The Resurgence of Race and Ethnicity*. Great Britain: Antony Rowe, Ltd. Chippingham, Wiltshire, 212-235. Subraya como factores que propiciaron su confluencia, entre otros, la profunda burocratización de la esfera social, el ascenso de las clases medias, el colapso de las antiguas teodiceas religiosas y la emergencia de una compleja psicología individual y de masas en un mundo racionalizado, los impacto de los mass media y la propaganda, etc.

Finalmente, en Europa, particularmente Gran Bretaña, Holanda y Suecia, a partir de los años sesenta pusieron en marcha diversos proyectos de integración de las minorías teniendo en cuenta el respeto al pluralismo multicultural. Sin embargo, hasta los años ochenta no emergió propiamente el debate académico del multiculturalismo, importado de Estados Unidos. Alcanzó gran desarrollo en Alemania en vinculación estrecha con la temática de la migración, la naturaleza de la ciudadanía y la nacionalidad<sup>17</sup>.

No podemos olvidar que a partir de la Segunda Guerra Mundial y con la caída de los grandes Imperios coloniales, la migración ha constituido uno de los factores de cambio social más rápidos y de mayor influencia para activar la diversidad cultural.

A todo esto hemos de sumar la problematicidad que enfrenta el contexto europeo a partir de la constitución de la Comunidad Europea y la unión monetaria (1973). Por tanto, el debate multicultural en Europa, en función de su realidad social, sus actores políticos, sus formas de gestión y su articulación ideológica, cobra matices distintos de los otros modelos de proyectos multiculturales. Y se convierte en un caso prototípico, y es el más actual de unidad política imaginable de una sociedad auténticamente multicultural.

La temática del multiculturalismo en Latinoamérica, asume el debate entre comunitaristas y liberales pero desde la periferia, en la que – según varios autores- se desenvuelven la historia de sus sociedades y sus propias controversias. Este discurso nace, en sentido propio, relacionado a la necesidad de afirmación de una sociedad democrática e igualitaria, donde «quepan todos sus mundos» y en contra del proyecto neoliberal hegemónico, junto al avance de sus reformas estatutarias que acrecientan la marginalización y exclusión, en nombre de la apertura a los mercados y la entrada al Primer Mundo<sup>18</sup>. Pero éste debate también se contempla como una controversia, decimonónica y bizantina fraguada al interior de la administración norteamericana, que nos presenta un síntoma elocuente y revelador de los límites immanentes de la civilización liberal.

Para la temática multicultural desarrollada en otros muchos contextos específicos remitimos a nuestra bibliografía contextual<sup>19</sup>. Ésta nos permite verificar la extensión de nuestra temática a distintos puntos de la geografía –tanto de países del Norte como los del Sur – junto a su correspondiente reflexión específica de carácter político y socio-cultural. Es decir, desde sus planteamientos y preocupaciones propias, así como sus posibles claves de acceso.

### 1.3. TIPOLOGÍA DEL MULTICULTURALISMO.

Toda la problematicidad que refleja el término del multiculturalismo hace muy difícil no sólo su tratamiento sino el poder referirnos a él en un sentido puramente formal, sino también la construcción de algún tipo de herramienta conceptual, que pudiera facilitarnos su visualización. Dado que no

<sup>17</sup> Para una visión prospectiva sobre el futuro europeo, cf. HABERMAS, J. (1998). *Ciudadanía e identidad nacional*, en: *Facticidad y validez*. Madrid: Trotta, 619-643; -(1994). *Identidades nacionales y postnacionales*, Madrid: Tecnos, 121. Para la temática acerca de la situación histórica e identidad del pueblo alemán. REX J. (1995). *La metrópoli multicultural: la experiencia británica*, en: LAMO DE ESPINOSA, E., (1995) En: C.E.C.: 197-224.

<sup>18</sup> GIUSTI HUNDSKOPFT, M. (1994). *Contextualizando el contextualismo*. Estudios de Filosofía: n. 10/ 08 (1994) 33-44. En éste artículo el debate entre comunitaristas y liberales situado en el contexto latinoamericano. Se argumenta que el malestar generado al interior de la sociedad liberal y frente a los resultados de la civilización moderna, en la actualidad, también se ha cristalizado en una perspectiva comunitarista latinoamericana. Desarrollando la temática del carácter encubridor de la utopía del mercado, el formalismo moral del liberalismo y la construcción democrática e implantación del liberalismo. Ésta última ha seguido los derroteros previstos por los comunitaristas, gracias al consenso moral que fue surgiendo en las sociedades y que el neoliberalismo es incapaz de forjar por sí mismo; pero no se sigue el atribuírsele ese éxito, ni confundir la implantación con el consenso.

<sup>19</sup> Cf. El anexo 2. Índice temático sobre el multiculturalismo.

existen todavía textos básicos o canónicos – de referencia –, el objetivo que nos proponemos es elaborar y describir, en sentido general, una tipología – aunque bastante heterogénea -. Pues nuestra investigación nos ha llevado a verificar que prevalecen un conjunto de líneas y categorías, en convergencia con una serie de problemáticas y distintos niveles de relaciones, que en ocasiones se manifiestan de manera claramente interdependientes. Los cuales cobran un perfil muy distinto según el contexto específico del que se trate, del enfoque y la disciplina encargada de estudiarlos.

De ahí que, presentemos un breve bosquejo, a partir de lo que denominamos ocho líneas eje. La idea es que pudieran abrir nuevas posibilidades de investigación y permitarnos vislumbrar el alcance, límites y consecuencias de esta problemática.

1. Los análisis de diversos autores y su línea de investigación, reflejan distintas opciones que existen en la vida político-social, y a su vez, dentro de cada una de esas líneas existen diversas modalidades o variantes, incluso en ocasiones comparten sus puntos de referencia. A modo de ejemplo, enunciaremos algunas de posturas existentes más destacadas:
  - a) Multiculturalismo **republicano**: A. Touraine.
  - b) Multiculturalismo **democrático universalista**: J. Habermas.
  - c) Multiculturalismo **comunitario**: C. Taylor.
  - d) Multiculturalismo **de las diferencias nacionales y étnicas**: W. Kymlicka.
  - e) Multiculturalismo **cristiano**: J. B. Metz.
  - f) Multiculturalismo **feminista**: A. Gutmann.
  - g) Multiculturalismo **de la convivencia** – interculturalismo: J. de Lucas.
  - h) Multiculturalismo **del lenguaje político moderno**: F. Colom.
  - i) Multiculturalismo y **globalización**: N. G. Canclini.
  - j) **Universalismo** multicultural: T. McCarthy.
2. Las perspectivas de las diversas disciplinas también nos proporcionan un enclave interesante para emprender una investigación acerca del multiculturalismo. Por eso presentamos un 'esbozo de la temática del multiculturalismo en conexión con siete perspectivas distintas y relevantes, que hemos seleccionado. Es interesante captar qué tipo de interrogantes suscita cada una de ellas, cómo se relacionan entre sí y cuál es el tratamiento que conceden a la temática del multiculturalismo.
  - a) La perspectiva jurídico-política:

La perspectiva jurídica-política ha marcado de manera decisiva el debate acerca del multiculturalismo. En ella confluyen las aportaciones de la filosofía política y el Derecho<sup>20</sup>, y cuenta con una amplia bibliografía al respecto. Ésta constituye una matriz de referencia obligatoria a consultar en el presente debate.

Este enfoque del fenómeno del multiculturalismo puede ser planteado de varias formas. Desde una simple «fórmula política», y/o la búsqueda de un consenso que permita «negociar la identidad», hasta una «ideología o lenguaje político». Entre sus categorías clave se encuentran: pluralismo cultural, democracia, política de la identidad, ciudadanía-extranjería, Estado-nación, derechos del ciudadano y los derechos del hombre, Nuevos Movimientos Sociales; al parecer

---

<sup>20</sup> LUCAS, J. DE (1996). *La respuesta del derecho en una sociedad multicultural*, en: *Puertas que se cierran. Europa como fortaleza*. Barcelona: Icaria, 75-101; MC CARTHY, T. *Unidad en la diferencia: Reflexiones sobre el derecho cosmopolita*. Isegoría: n. 16 / 05 (1997) 37-60. RAWLS, J. *El derecho de las gentes*. Isegoría: n. 16 / 05 (1997) 5-36.

articuladas a una determinada noción de cultura comprendida en sentido de «patrimonio singularizador» y un «conjunto de prácticas legitimadas e institucionalizadas»; la que constituye las identidades colectivas, y queda reflejada en fórmulas narrativas y plásticas, donde se concentran los criterios comunes de referencia y se delimitan los ámbitos de la interacción social. Además, éste discurso posee una vertiente terapéutica que busca crear o recrear la autoestima de los grupos minoritarios mediante políticas de afirmación<sup>21</sup>.

Entre sus temáticas fuertes destacan: el debate entre comunistaristas y liberales; las leyes de extranjería y las políticas exteriores de las naciones - condiciones para entrar en ellas, permisos de residencia no laboral y por trabajo, garantías jurídicas, condiciones de asilo y refugio, legislación en materia educativa a los distintos niveles, condiciones para obtener la ciudadanía-. En el renglón de los derechos humanos, se alude al derecho a la cultura vinculado a una serie de especificaciones y así se habla de los denominados derechos *específicos* en el ámbito de una «cultura de los derechos»<sup>22</sup>; se debate el tipo de poder otorgado y la representatividad transferida a grupos culturales distintos minoritarios en una organización social determinada; las fórmulas jurídicas constitucionales, referidas a la asimilación cultural, autonomía cultural y la protección de culturas étnicas.

Alrededor de los años setenta, comienza a resultar obligatorio incluir en toda Constitución un artículo referente a la diversidad cultural. La “crisis o descomposición” del orden político parte del interrogante sobre la democracia que no está haciendo posible la pluralidad cultural. Por tanto, se ve la necesidad de repensar muchas de sus nociones, límites, el juego de poderes y de revisar concretamente las de diversidad humana y cultural, vinculadas al reconocimiento, de un pueblo, una nación, una nacionalidad, una cultura política, unas minorías y mayorías, unas fronteras, etc.<sup>23</sup>

También despunta el debate de los llamados “Estados multinacionales”, (plurinacionales o policulturales y transnacionales) entre el liberalismo pluralista y el federalismo constitucional. En ambos casos, los principios que sustentan no son compatibles con los requerimientos de las minorías étnicas y/o políticas culturales. Y entran también en juego el derecho a la secesión y el valor de la lealtad política. Lo que nos refleja que la *unidad política* resulta problemática y no se sabe por donde hacerle frente.

#### b) La perspectiva social:

La perspectiva social considera las transformaciones sociales que han sufrido las sociedades modernas, configuradas según un *formato* multicultural y, por consiguiente, se plantea la exigencia de una gama mínima de elección de posibilidades<sup>24</sup>. Se subraya la toma de conciencia de la diversidad cultural, en una misma sociedad representada por grupos con diferentes códigos culturales, portadores de identidades propias (nacionales, religiosas, étnicas, etc.) junto a las tensiones inevitables y los conflictos que brotan a partir de su coexistencia. En ese sentido se plantea el desafío de cómo lograr que esa convivencia sea positiva, no violenta, evitando el resurgir de la xenofobia, el eurocentrismo

<sup>21</sup> Cf. COLOM, F. 1998:11-18.

<sup>22</sup> Cf. LACEY, M. J. / HAAKONSEN, K. (1991). *A culture of rights*. Canada: Cambridge University Press, 463.

<sup>23</sup> Cf. DE PEDRO, P. (1995). *Cultura, culturas y constitución*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 15-96. Éste autor destaca la noción de “cultura de la constitución”, como un concepto que nos llevaría a retomar el problema de la libertad de la cultura ( su creación y vinculación con el desarrollo de la personalidad), el principio del pluralismo, el principio del progreso de la cultura; a estos efectos introduce la categoría de “Estado de Cultura”.

<sup>24</sup> Cf. GROSS, P. (1994). *Die Multioptionsgesellschaft*. Frankfurt/ Main: edition Suhrkamp, 436.

o el neorracismo<sup>25</sup>. Todo ello permite describir la sociedad actual como un *universo cultural fragmentado, plural*, con tendencia hacia la tolerancia en algunos ámbitos, y una concienciación de la necesidad de alcanzar mayores cotas de igualdad y justicia.

Por lo que respecta a la investigación social, se desarrolla desde un enfoque cualitativo a partir de múltiples metodologías y prácticas de investigación, centradas en la temática del *otro*. Cabe distinguir varias fases: (1) La investigación de la historia sujeto multicultural y las tradiciones, las concepciones del sí mismo y del otro, éticas y políticas de la investigación; (2) La teórica de los paradigmas y perspectivas; (3) La investigación y diseño de estrategias de estudios; (4) Los métodos de recolección y análisis de los datos; (5) El arte de la interpretación y presentación de los criterios para juzgar adecuadamente. La investigación sociológica parte de la imposibilidad de la «neutralidad» u «objetividad» y de la «perspectiva positivista». Porque *la clase, la raza, el género y la etnicidad* configuran el *proceso* de la investigación haciendo ya de ella un «proceso multicultural». Lo que supone, por tanto, el reconocimiento y la integración del «sujeto multicultural», un «procedimiento multicultural», «criterios de investigación multifocales y multimétricos». Hacia ese tópico gira la investigación del campo cualitativo –social–<sup>26</sup>. Ampliaremos la perspectiva sociológica al retomar más adelante el problema del multiculturalismo entendido como hecho social y vinculado al surgimiento de los Nuevos Movimientos Sociales.

### c) La perspectiva económica:

La perspectiva económica ha de llevarnos a considerar la globalización-internacionalización de la vida económica<sup>27</sup> traducida en una economía de consumo, producción y comunicación, que ha desbordado la soberanía de los Estados y suscita «formas de identidad cada vez menos sociales y más culturales». Éstas últimas se refieren a la lengua, las relaciones con el cuerpo y la memoria, etc. Con ello se hace evidente el paso hacia una racionalidad reducida a instrumentalización – económica o de los medios -. De ahí que muchos consideren que el multiculturalismo no representa sino un polo fragmentario simbólico en tensión con el polo de la globalización. Y sitúan ambos polos como aquellos que dan cuenta propiamente de nuestro actual escenario al nivel político, social, económico, detrás de los cuales se esconden una serie de procesos. En esa línea, A. Touraine menciona que la «disociación entre economía y culturas» y «la descomposición del orden político» generan la emergencia del multiculturalismo<sup>28</sup>.

Por tanto, la mundialización del mercado capitalista afecta ya a los cinco continentes, y acarrea una serie de consecuencias socioeconómicas y particularmente culturales. Esto se confirma si analizamos la filosofía que promueve y difunde en las sociedades del Sur de Europa, Francia, Italia y España. Y denomina con la expresión del «pensamiento único», representativo del *credo*

<sup>25</sup> Cf. OUTLAW, L. T. (JR.). (1996). *On Race and Philosophie*. New York: Routledge, 231; KINDER, D. R. / SANDERS, L. M. (1996). *Divided by Color*. Chicago: The University of Chicago Press, 291; JUNQUERA, C. *Reflexiones sobre el color de la piel*. RS. Cuadernos de Realidades Sociales: n. 47/ 01 (1996) 59-79; TOURAINE, A. (1997). *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*. Madrid: PPC, 445.

<sup>26</sup> Cf. DENZIN, N. K. / LINCOLN Y. S. (eds.). (1994) *Handbook of Qualitative Research*. USA: Sage Publications, 7-17. Para ampliar éste aspecto ver especialmente el cap. 32: «Estudios culturales Multiculturales».

<sup>27</sup> Para la distinción y la polémica suscitada entre los términos de <economía global> y economía internacional abierta – internacionalización de finales del año 1945 -. Los cuales repercuten en el proyecto nacional y estatal, las estrategias del mercado, su relación con la informatización, sus aspectos míticos, la problematización que encierra y su alcance real, cf. HIRST, P. / THOMPSON, G. (1996). *Globalization in Question. The international economy and the possibilities of governance*. Cambridge: Blackwell Publishers, especialmente los caps. 1-2; A.A. V.V. (1994). *Desarrollo, pobreza y medio ambiente*. Madrid: Talasa, 224; ESTEFANÍA, J. (1996<sup>2</sup>). *La nueva economía. La globalización*. Madrid: Debate, 36-43.

<sup>28</sup> Cf. TOURAINE, A. *¿Qué es una sociedad multicultural? Falsos y verdaderos problemas*. Claves de Razón Práctica: n. 56 / 10 (1995)14-25.

*económico liberal-planetario*. Éste no es otra cosa que una traducción ideológica de la “pretensión” de universalizar “*los intereses de un conjunto de fuerzas económicas, en particular del capital internacional*”<sup>29</sup>. Integra entre sus conceptos clave: el mercado, la concurrencia y competitividad, el librecambio sin limitaciones, la mundialización de la producción manufacturera, una moneda fuerte, la desreglamentación y la privatización. Bajo la consigna de: «Menos Estado» a favor de las rentas del capital.

Tampoco podemos desconocer el creciente descrédito y la contrariedad de los modelos de sociedad que la izquierda ha estado presentando como alternativos (el <socialismo real> y el <socialismo verbal>); y el papel decisivo que juega el “cuarto poder”, esto es, los medios de información y la manipulación de las masas - cada vez concentrados en menos manos -, creadores de la opinión pública y transmisores de las ideologías dominantes. Junto al auge de las nuevas tecnologías y su intento de poner la política al servicio de los mercados financieros. Todo ello evidencia *una nueva colonización de las mentes* que busca crear la idea de una <integración inevitable> al sistema para asegurarlo. Una especie de radiografía de esta situación nos la ofrece E. Galeano al señalar:

*“Nunca el mundo ha sido tan desigual en las oportunidades que brinda, pero tampoco ha sido nunca tan igualador en las ideas y costumbres que impone. La igualación obligatoria, que actúa contra la diversidad cultural del mundo, impone un totalitarismo simétrico al totalitarismo de la desigualdad de la economía, impuesto por el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional y otros fundamentalistas de la libertad del dinero. En el mundo sin alma se nos obliga a aceptar como único posible, que no hay pueblos sino mercados; no hay ciudadanos, sino consumidores; no hay naciones, sino empresas; no hay ciudades, sino aglomeraciones; no hay relaciones humanas, sino competencias mercantiles”*<sup>30</sup>.

Sin duda que el panorama nos despierta una serie de interrogantes. Entre ellos cómo pueden adquirir sentido para cada comunidad las innumerables incursiones de la mundialización a través de sus diversas redes; de qué manera se pueden resistir o hay que adaptarse; en ambos casos, cuáles serían sus costos; hasta qué punto el despliegue nacionalista que se levanta como portador de una ilusión puede hacer realmente frente y despreciar la lógica aplastante del mundo del mercado. Y si creemos que convendría de una vez, entrar de lleno, en el mito de la *aldea global*.

Para algunos autores, la globalización y el multiculturalismo, son dos caras de la *misma* realidad en camino de «descomposición-recomposición». Subyace a todo este planteamiento el interrogante de cómo articular o negociar la relación entre lo singular y lo universal.

#### d) La perspectiva epistemológica:

La complejidad del discurso multicultural alcanza también una perspectiva epistemológica, desde el momento que la noción “base” de cultura no goza de consenso; y es abordada por distintas disciplinas que resaltan y priorizan determinadas interpretaciones, entre las cuales se abre una brecha de contradicciones. Se han descentrado nuestros puntos básicos de referencia tradicionales - una racionalidad, una manera de conocer, unos sistemas privilegiados, unas categorías

<sup>29</sup> RAMONET, I. *El pensamiento único*. Le Monde Diplomatique, año 1, 7/ 05 (1996) 2ss.; RAMONET, I. *Cita anual de los rectores del pensamiento único*. Davos. Le Monde Diplomatique, año 1, 5/ 03 (1996) 1. A ésta cita asistieron dos mil *global leaders* y señalaron la necesidad de combatir la inflación, reducir déficits presupuestarios, proseguir una política monetaria restrictiva, fomentar la flexibilidad de las condiciones de trabajo, dismantelar el Estado y fomentar el libre cambio.

<sup>30</sup> GALEANO, E. *Sobre los medios de la incomunicación*. Le Monde Diplomatique, año 1, 3 / 01 (1996) 1-2. (Los subrayados son nuestros).

referentes como son el espacio y el tiempo, la identidad y la diferencia, las fronteras, etc.- Por consiguiente, hay gran divergencia en cuanto a las temáticas, desarrollos, autores y estatutos. Traducida en una diversidad de paradigmas, la creación y la recuperación de otros. Pero igualmente las otras culturas, no parecen encajar en aquellos que hemos predeterminado para ellas, sin su beneplácito, ni participación alguna. Por tanto, resulta difícil teorizar en serio acerca de otras culturas<sup>31</sup> y más aún poder seguir su comportamiento e interacción aún cuando se encuentren presentes en los grupos minoritarios de nuestras ciudades multiculturales.

Necesitamos, también, en la línea de nuestros discursos, como apuntan Habermas y Rawls - contra los fundamentalismos dogmáticos- pero en nuestro caso trasladado al campo cultural, una mínima conciencia de falibilidad<sup>32</sup>. Específicamente en lo que se refiere a las imágenes de mundo, concepciones y convicciones que manejamos y que entran en juego en el propio universo discursivo. Sus pretensiones de validez y las “cargas de razón” que les atribuimos, para que abran espacios hacia el disenso razonable. Pero igualmente, siguiendo a Taylor, requerimos – al menos- una disposición para abrimos al «estudio cultural comparativo», una confianza razonable en las aportaciones de otras culturas e ir implementando el instrumental para crear un «camino de diálogo» que aún no existe. No obstante, aún tenemos que ir más allá.

En definitiva, una perspectiva epistemológica tiene que conocer que tipo de discurso o lenguaje transmite cada uno en lo personal, y cómo se nos ha transmitido, en relación a la universalidad, lo diverso, lo extraño, el extranjero, al poder de la cultura y en contraposición con lo propio. Así como detectar sus insuficiencias y carencias, poder nombrar y conocer el origen de las propias costumbres, prácticas, etc., al grado de poner en tela de juicio el «propio marco cultural». Lo que supondría: (1) Remitirse a la propia experiencia y a una de participación directa en otras culturas; (2) Recurrir a la mediación de diversas disciplinas: antropología, sociología, etnología, vinculadas a la reciente lectura deconstruccionista y estructuralista de las culturas, y, específicamente, de la sociología del conocimiento, del cognocitismo, y de la neurolingüística<sup>33</sup>. Éstas pueden ayudarnos a descubrir cómo percibimos y conocemos a los *otros* según nuestros esquemas mentales, formados en un contexto determinado y a su vez, inscrito en un conjunto de tradiciones.

Por tanto, se trataría de llegar a una lectura interpretativa y configuradora de una visión abierta a nuevos horizontes de significados percibidos a través de las distintas culturas, que pueda reconocer sus claves éticas de articulación y ser objetiva y crítica.

#### e) La perspectiva ética-política:

El marco general que asumimos con respecto a esta perspectiva es la etapa postmoderna, sin olvidar las repercusiones de su etapa precedente y su incidencia en la ética. La ética como disciplina práctica busca una complementación entre el particularismo de la pluralidad de tradiciones culturales y establecer un Derecho ‘unitario’ que contemple una fundamentación moral.

<sup>31</sup> Cf. FOLLARI, R. *Posmodernidad e Interdisciplina: de lo diseminado y lo articulable*. Revista Discurso y Realidad: n. 1/ 04 (1992) 29-35.

<sup>32</sup> Cf. KUHN, TH. S. 1971:319. Evidencia cómo se construye y se opta por diversos paradigmas; el conocimiento -y ni siquiera el científico- es como se ha pretendido “tan objetivo” y universal. Esto nos permite pensar que, tampoco las categorías manejadas en otras áreas lo son. Por eso mantenemos que el contacto con otras culturas nos lleva igualmente a reconocer, y descubrir la diversidad de mundos pensables y su significatividad.

<sup>33</sup> Son reveladoras diversas las lecturas que se pueden realizar al respecto. Subrayamos únicamente las del psicólogo De Bono; quien deja sentada la existencia de distintos tipos de lógica y su funcionamiento, según el fin que se persiga – pensamiento lateral o colateral-, la variedad de enfoques existentes y el *peligro* de lo aceptado. Mantiene que una simple variación de tales enfoques produce la *creación* y el *descubrimiento*. Cf. DE BONO, E. (1986). *El pensamiento lateral*. Manual de creatividad. Bs. As.: Paidós, 320; – (1988). *Seis sombreros para pensar*. Barcelona: Granica, 222;– (1992). *Pensar bien*. México: Selector, 143.

No es fácil dilucidar la correlación entre la etapa postmoderna y su incidencia en la ética<sup>34</sup>. Uno de los principales interrogantes es cómo hacer justicia ante tal diversidad de tradiciones que implican estilos de vida y sentido, una ordenación de valores, etc., y de ahí la posibilidad o no de un planteamiento ético universal<sup>35</sup>. Estrechamente vinculado al debate sobre el principio de la identidad, de la igualdad y de la diferencia; las relaciones asimétricas, la tolerancia, la solidaridad y la responsabilidad<sup>36</sup>.

Aquí se trata de plantear positivamente la *convivialidad* en una ética multicultural. Un proyecto de tal envergadura ha de tender a realizar una opción por una cultura de la sensibilidad, reconocimiento y aceptación de los demás en su *alteridad*, renunciando a toda voluntad de poder - y su lógica inherente -, de dominio y anexión. Además requiere de una visión que permita situar tradiciones y momentos históricos de otras culturas, asumir su desarrollo sincrónico particular, su memoria cultural - anemnética-, reconocer la riqueza de la profecía del extranjero y la obnubilación que ejercen los medios de comunicación sobre nuestra memoria histórica. Ha de partir de un doble presupuesto: la cultura como “lugar de valores” por descifrar y de la existencia fáctica de una diversidad de culturas; ninguna de ellas completa por sí misma, ni perfecta. Precisamente por ello reclama la aportación de las demás y reconoce que todas atraviesan por una especie de dinamismo evolutivo, lo que implica su continua selección y reconstrucción - *creación* -, pero *desde* su especificidad.

Toda cultura posee una serie de elementos nucleares - corazón de la cultura -, que es sede de la identidad, vinculados a su esfera periférica; aunque caben otro tipo de concepciones - bajo un modelo ecológico, funcionalista, conflictual, simbólico-. Al igual que todas poseen un cometido y ninguna puede desarrollarse en aislamiento. Por eso nace la necesidad del *diálogo* cultural; máxime si tenemos en cuenta la variable *cultura de la mujer* por cuya relación se han convertido y reafirmado categorías como la de raza, la clase y otro tipo de culturas diferentes a la europea.

La educación es fundamental para iniciar a trabajar en el trabajo de esa cultura de la sensibilidad y de la tolerancia. Una cultura de “la acogida”, como talante, que sin negar la postura crítica, nos plantee la necesidad de construir “unos futuros” más humanos para todos.

f) La perspectiva educacional:

En el ámbito de la educación es donde se dejó sentir de manera más inmediata el impacto fenómeno del multiculturalismo, dada la marcada afluencia y la presencia significativa de alumnos pertenecientes a otros universos culturales, en la progresiva conformación multicultural de varias ciudades. De ahí, que se constituyera en una de sus preocupaciones predominantes y se intento plasmar en una serie de investigaciones y proyectos, la celebración de varios congresos en distintos lugares<sup>37</sup> y el ensayo de nuevas experiencias para trabajar en una nueva línea educa-

<sup>34</sup> Cf. STEGMAIER, W. *Was ist Postmoderne Ethik?*. Ethica: 4 (1996) 1, 75-82. PALTÍ, E. J. *Ética y Política. Bernstein, Rorty, MacIntyre y las aporías de la (post) filosofía en Norteamérica*. RIFP: n. 8 / 12 (1996) 81-106.

<sup>35</sup> Cf. KIALUTA, D. *Dificultades para una ética universal*, en: *Ética Universal y Cristianismo*, XIII Congreso de Teología, 45-61; BUNTING, J. *A single True Morality. The Challenge of Relativism*. Supplement to “Philosophy”: n. 40 / (1996) 73-85.

<sup>36</sup> Cf. VALADE, B. (1997). *À la recherche de la justicia sociale*. En: E.U.P. *La politique...1996*, 129-135; GONZÁLES A., G. *Las circunstancias socio-culturales de la tolerancia: entre la marginación y la indiferencia*. Rs. Cuadernos de Realidades Sociales: n. 47/48 / 01 (1996) 13-19; LUCAS, J. *Un test para la solidaridad y tolerancia: el reto del racismo*. Sistema: n. 106/ 01 (1996) 13-27; COLOM GONZÁLEZ, F. *Dilemas de regulación moral en las sociedades democráticas*. RIFP: n. 48 (1994) 41-60.

<sup>37</sup> Cf. SAENZ ALONSO, R. / SÁNCHEZ VALLE, I. / ROMERA IRUELA, MA. J. *Informes de Investigación y Reuniones Científicas sobre Educación Multicultural*. Bordón: n. 44 /01 (1992) 109-118. (Ahí se recopilan las investigaciones de los años 1985-1990); ROMERA IRUELA, MA. J. / SAENZ ALONSO, R. / SÁNCHEZ



tiva: multicultural -o intercultural-, según sean las diversas interpretaciones dadas en el mundo anglosajón, en el europeo y en el latinoamericano<sup>38</sup>.

Todo esto venía reforzado por la idea de que, si bien, la escuela introduce al mundo de la cultura, no es menos cierto que ella también reproduce desigualdades sociales, étnico-culturales, en la medida que forja patrones mentales que favorecen actitudes de marginación, racismo y xenofobia<sup>39</sup>. Además de constituir un fuerte potencial homogenizador, que introduce de manera espontánea al monoculturalismo.

Por eso, a medida que se tomó conciencia de ésta nueva realidad – multicultural –, originada por hechos concretos que explicitan diversos intereses, discriminaciones y prejuicios en el tejido social, se vió la necesidad de revisar y analizar las políticas educativas, los procesos históricos en conexión con la presentación que hacen de ellos determinadas disciplinas – filosofía, historia, sociología – porque su formulación resulta decisiva para la conformación de una visión eurocentrada. Y en general el conjunto de las teorías y prácticas educativas.

La planificación curricular ha merecido especial atención en función de sus implicaciones. También ha sido objeto de enconadas disputas<sup>40</sup>, en función del trabajo crítico realizado sobre sus currículos académicos explícitos – objetivos, contenidos, selección de autores, métodos o estilos de enseñanza, materiales didácticos utilizados – y los currículos ocultos – las relaciones entre los profesores/as, alumnos/as, coordinadores/as, el país, agentes comunitarios -. En éste sentido se retomaron los ritos, los símbolos y las imágenes difundidas, etc., que estaban presentes en la vida cotidiana del alumnado, en tanto que son factores que inciden directamente en la conformación de su autoestima y claves para poder construir unas relaciones más democráticas en orden a superar el autoritarismo, las relaciones de género y el machismo, eurocentrismo, etc.

Otros aspectos que suelen discutirse son la calidad de una educación según el modelo multicultural, sus fundamentos antropológicos y sociológicos; el papel de la comunicación, las nuevas tecnologías, la necesidad de una formación continua del profesorado para enfrentar esta nueva realidad; la problematización del bilingüismo y el multi-lingüismo; el análisis de las minorías, la educación comparada y la historia de la educación, las relaciones entre «sociedad y cultura».

En suma, una educación de este tipo tendría que facilitar los marcos contextuales necesarios para propiciar una reflexión crítica acerca de las creencias, valores y prejuicios que determinan nuestras relaciones y con ello evitar la reincidencia en el etnocentrismo; trabajar por el reconocimiento de los derechos humanos de todos los ciudadanos y la dignidad de todos los pueblos,

---

VALLE, I. *Estudio Comparativo de la Información Bibliográfica sobre Educación Multicultural en las bases de datos de Ciencias de la Educación*. Bórdón: 44 (01) 1992, 99-107.

<sup>38</sup> En ésta perspectiva aparece abiertamente la confusión al emplear, indistintamente, el término *multicultural* e *intercultural*, i.e., se anuncia un artículo de educación multicultural y en su desarrollo se alude a intercultural. Cf. AA. VV. *Revista de Educación*: n. 302 / 10-12 (1993) 373. Para una bibliografía sobre los proyectos de educación intercultural: pp. 381-384.

<sup>39</sup> Cf. APPLE, M. W. (1996). *Política cultural y educación*, Madrid: Morata, 25-68. En el marco del debate norteamericano, se plantea el papel del gobierno y las interacciones entre política y educación, las ideas que subyacen a ellas y suelen pasar desapercibidas; se analiza a quienes benefician realmente las reformas del sistema educativo y el currículum, y su sentido; así como las alianzas entre la postura neoliberal y la neoconservadora; y la lucha mantenida desde siempre entre las culturas hegemónicas y las culturas emergentes o residuales.

<sup>40</sup> Cf. BLOOM, H. (1994). *El canon Occidental*, Barcelona: Anagrama, 585. El autor hace un listado de veintiseis autores capitales de la literatura occidental, representantes de sus cánones. Y subraya que bajo lo <políticamente correcto> se quiere reivindicar *autonomía estética* – el placer y el gozo intelectual de la lectura – sin ninguna intención de *redención social*, en contra de las escuelas del ‘*resentimiento*’; integradas por el *menjurge crítico* del multiculturalismo, los marxismos, los feminismos, los neoconservadores y neohistoricistas.

como criterios universales basados en el valor y la riqueza de la *alteridad* cultural. Y su meta sería la construcción de una «comunidad intercultural». No obstante el *proceso* aún no está claro, en ese sentido, la propuesta teórica está más avanzada que la práctica, aunque ésta última desencadena la primera.

g) La perspectiva religiosa:

La perspectiva religiosa no puede ser disociada de una problemática social y política presente en cada contexto y la creciente sensibilización hacia el fenómeno del pluralismo. De ahí, nacen el Parlamento de las Religiones (1993), los innumerables debates teológicos y espirituales entre las diferentes religiones, a todos los niveles. Estos apuntan al nuevo contexto del *pluralismo religioso* y su búsqueda de *convergencia* – encuentro- para responder a los problemas de la *postmodernidad*. Lo que ha llevado a cambiar la forma de pensar la identidad religiosa y a redefinirla en el nuevo contexto de *diálogo interreligioso*, verificando los límites de toda reflexión teológica. Entre sus categorías clave citamos el *pluralismo-diálogo e inculturación*, donde se considera entra en juego el futuro de toda religión.

La categoría del «pluralismo» supone de entrada una sociedad culturalmente compleja. Puede tratarse al menos en tres niveles distintos pero interrelacionados:

- La escala *individual* – en relación a las libertades de conciencia, asociación, valores, etc.,- que ha supuesto una larga trayectoria de maduración; sin embargo, no ha sido alcanzada por la mayoría de las personas.
- La escala *grupal* – en relación al pensamiento distinto entre los diferentes grupos humanos, y su admisión con igualdad de derechos en la interacción social (reconocimiento).
- La escala *planetaria* – en relación con el paso de la conciencia humanitaria del etnocentrismo al pluricentrismo cultural, sin embargo, éste es un aspecto que aún no es totalmente asumido.

Lo anterior implica que las culturas, que son *formas de vida* compartidas, influyen en el conocimiento, en los valores y en la formulación de la verdad – alcance epistemológico -. Esto significa que nuestra manera de captar y definir la realidad está condicionada *culturalmente*, aunque no se sigue el relativismo, ni la renuncia al problema de la verdad. De ahí se pasa al estudio de la «pluralidad de religiones», entendidas como hechos históricos diferentes entre sí, pero que comparten una estructura análoga. Puede concluirse que la aceptación de la pluralidad y el respeto a todas ellas, supone respetar las reglas de un *auténtico* diálogo<sup>41</sup>.

Como fruto del diálogo –interdisciplinar- entre la reflexión teológica y las ciencias socio-antropológicas, la evangelización ha sido planteada desde el punto de vista de la *inculturación, transplatación, contextualización*. Mediante la aportación de la fenomenología de la religión, se aceptó la idea de que cada tradición religiosa tiene conciencia de la «Condición Absoluta de la Realidad» a la que remite como principio y meta de la historia.

Esto provocó la profundización en diversas variantes del diálogo: diálogo intraeclesial, diálogo intereclesial, diálogo con otras tradiciones religiosas y el diálogo de inculturación con la cultura secularizada y con aquellas culturas a donde llega por primera vez el Evangelio, finalmente, el diálogo a escala mundial. Se pone también de relieve que las diversas formas de inclu-

---

<sup>41</sup> Cf. BATHASAR, H. U. VON (1979). *La verdad es sinfónica. Aspectos del pluralismo cristiano*. Madrid: Encuentro ediciones, 6. Donde presenta una bella metáfora en torno a la verdad, acentuando que todos poseemos una perspectiva siempre unilateral, que no necesariamente conocen todos, ni puede ser vista de modo inmediato, sin embargo, cada una esta llamada a *tocar en la gran sinfonía del universo*. El pluralismo es evidente y el hecho de que la unidad nunca ha radicado en él. Desde un enfoque cristiano, la integridad de la verdad sólo se encuentra en Dios, su comunicador y ejecutor en la orquesta polifónica de la creación.

sivismo son también un producto del etnocentrismo cultural y religioso y, dada la sensibilidad actual resultan insostenibles.

Por tanto, se desprenden una serie de exigencias en la manera de vivir y anunciar el mensaje (cristiano) en una sociedad *multicultural*<sup>42</sup>. Aunque se mantiene la tensión entre la idea de que en sus orígenes el cristianismo entraña una experiencia multicultural, aunque igualmente se subraya el desafío que representa en la actualidad asumir la perspectiva multicultural. Y se profundiza en varias temáticas correlacionadas: el antisemitismo y su influencia, la cultura y la teología moral<sup>43</sup>, *el rostro del otro* en la tradición bíblica – el extranjero, la mujer, el pagano-, el sentido de la historia y la fe interpretada, los nuevos movimientos religiosos, el pluricentrismo cultural, la universalidad del cristianismo en la multiplicidad de culturas, la formulación de la dogmática, etc. Inclusive nacen nuevas orientaciones distintas en la teología: teología intercultural, teología contextual, teología de las religiones<sup>44</sup>.

3. El multiculturalismo también puede ser estudiado en función de la «radicalidad de las premisas» defendidas por algunos autores, así nos referimos a su versión *fuerte y débil*, citamos dos autores y sus premisas respectivas.

a) Caravaña nos habla de la versión *fuerte y débil* del multiculturalismo. Con esa expresión se buscaría modular la intensidad de las ideas referentes a la temática multicultural, teniendo en cuenta las consecuencias prácticas obtenidas de ellas:

*“El multiculturalismo fuerte no solo rechaza la asimilación, sino que trata de legitimar la separación de los pueblos y/o culturas”, a tal grado que podría llegar al racismo biologicista; los multiculturalistas débiles también rechazan la asimilación por los inmigrantes de su cultura de origen para adoptar las costumbres del país de acogida. Pero combaten ardientemente la segregación, reclusión de las minorías en ghettos con derechos especiales o privilegios, o incluso se oponen a la cohabitación (...) Su término preferido es casi siempre integración”*<sup>45</sup>.

b) De Lucas nos presenta dos versiones del multiculturalismo (o multiétnicidad)<sup>46</sup>:

▪ El multiculturalismo “fuerte” defendido por E. Garzón Valdés, y apoyado en una concepción comunitaria “dura” mantiene entre sus tesis:

*- La diferencia étnica es un dato que debe ser respetado so pena de etnocentrismo.*

<sup>42</sup> Cf. AZEVEDO, M. *Cristianismo, uma Experiência Multicultural: como viver e anunciar fé cristãnas diferentes culturas*. Revista Eclesiástica Brasileira: n. 55/ 07 (1995) 879-922; RUGGIERI, G. *Pour une logique de la particularité chrétienne*. En: VERMEYLEN, J. (dir.). (1995). *Cultures et Théologies en Europe* (C.T.E). París: Les éditions du Cerf, 77-108; ZUBERBIER, A. *Quelques remarques à propos de la lecture théologique des mutations sociales et culturelles en Europe centrale et orientale*. En: C.T.E.: 69-75; METZ, J. B. *Perspectivas de un Cristianismo Multicultural*. Carthaginensia XI (1995) 23-33; MIRET, M. E. *Tareas de las religiones en un proyecto de ética universal*. Ética Universal y Cristianismo, XIII Congreso de Teología, Madrid: Centro Evangelio y Liberación, 101-116; TRACY, D. (1997). *Pluralidad y Ambigüedad*. Hermenéutica, religión, esperanza. Madrid: Trotta, 169.

<sup>43</sup> Cf. ANGELINI, G. *Progetto culturale. Cultura e teologia morale*. Revista Teologia Morale: Iuglio-Sept. (1998) 392.

<sup>44</sup> Cf. AMALADOSS, M. (1998). *El Evangelio al encuentro de las culturas*. Madrid: Paulinas, 190; DHAVAMONY, M. (1998). *Teología de las religiones*. Madrid: Paulinas, 292; SCHREITER, R. J. (1997). *Die neue Katholizität. Globalisierung und die Theologie*. Frankfurt/M.: Verlag für interkulturelle Kommunikation: 226.

<sup>45</sup> Cf. CARAVAÑA, J. 1993: 62.

<sup>46</sup> LUCAS, J. DE *Derechos humanos-legislación-inerculturalidad*. En: Rev. de Documentación Social: n. 25 (1994) 7-90.

- *Toda persona privada de su marco comunitario pierde su identidad personal.*
- *No es posible someter a juicio externo o comparativo los valores de cada comunidad.*

▪ El multiculturalismo “débil” por contraposición mantendría:

- *No hay sociedad democrática sin un mínimo de heterogeneidad, dado por la plena vigencia de los derechos humanos, que garantizan las necesidades básicas, naturales y derivadas.*
- *Hay creencias “diferentes”, propias de ciertas comunidades, relativas a los medios idóneos de satisfacer esas necesidades, que obedecen a ignorancia o a prejuicio, el respeto por éstas es equivalente a una lesión en los derechos fundamentales.*
- *El mínimo de homogeneidad puede exigir medidas paternalistas y acciones positivas que van dirigidas a erradicar diferencias nocivas.*

4. El multiculturalismo en función del tipo de las «políticas aplicadas» para alcanzar cierto grado de cohesión al interior en las ciudades modernas se presenta como:

a) La estrategia de la *asimilación* de las demás culturas en una cultura hegemónica. Ésta genera el *uniculturalismo* o monoculturalismo. Implica para las demás culturas la pérdida progresiva de su identidad, reglas, costumbres, lengua y mentalidad. Hasta llegar a convertirse en alguien diferente al que fue en sus orígenes. Permite entonces adquirir los derechos a la ciudadanía. Presenta dos variantes:

- La estrategia de la *integración* es más benigna que la anterior, busca indirectamente la supresión de rasgos culturales diferenciales, mediante la extensión generalizada a todos los habitantes de los mismos derechos civiles y políticos pertenecientes a la población mayoritaria. El resultado es una eliminación paulatina y pacífica de las minorías culturales. Las connotaciones de la integración varían de un autor a otro.
- La estrategia de la *segregación* o *ghetización*, cifrada en el mantenimiento rígido de los límites y diferencias entre las culturas; presupone que sus fronteras son estáticas y que la diferencia cultural es una característica ontológica jerarquizable de varios grupos humanos. Se realiza mediante una separación legal y física, donde cada una cultura cuenta con su espacio e identidad bien demarcada dentro del modelo *iusculturalismo*. Este modelo comporta una versión intolerante y racista.
- La estrategia *políticamente correcta*, también tributaria de la visión esencialista de la cultura; pero concibe la diferencia cultural como una bandera emancipatoria, por la cual las culturas y etnias oprimidas se delimitan de la cultura dominante y combaten por su liberación. Es la denominada política de la etnicidad, en sus modalidades extremas: el *iusculturalismo* liberal, que tolera todas las culturas, pero sin tomar partido por ninguna; y aquella en la cual el Estado debe intervenir, lo máximo para asegurar la coexistencia pacífica entre todas ellas, evitando los conflictos.

Los tres modelos anteriores sostienen la creencia en la cultura como principal criterio de clasificación de los seres humanos, se han inspirado en la matriz herderiana e historicista, así como en la antropología moderna. Han sido retomados por los regímenes liberales para garantizar la cohesión social. Y presuponen una cultura dominante cuyos patrones culturales son superiores, por lo que puede ser impuesta (monoculturalismo).

b) El multiculturalismo. Éste busca reconducir el pluralismo cultural, que es valorado positivamente y crear otro tipo de actuaciones políticas. Las que respeten y acepten, conserven la diferencia en la mayor medida posible – es decir, sus costumbres, lengua, el derecho a tener escuela propia, a celebrar sus días festivos o vestir según su cultura<sup>47</sup>. Implica el tratamiento

<sup>47</sup> Cf. COLWILL, J. *Los derechos humanos, la protección de las minorías y el agotamiento del universalismo*. Anales de la Cátedra Francisco Suárez: n. 31 (1994) 209-218; ELÓSEGUI, MA. *Asimilacionismo, multiculturalismo e interculturalismo*. Claves de Razón Práctica: n. 74 (1997) 24.

conjunto sobre la aceptación y el fomento de la diversidad y la diferencia, en un marco no unificador ni coactivo, mediante medidas políticas y jurídicas. Por eso representa una reacción contra el asimilacionismo. Su objetivo es lograr una cohesión y una «convivencia» positiva en una ciudad multicultural.

- c) La *promoción del diálogo* entre todas las culturas (*interculturalismo*). Parte de una concepción cultural por la que las culturas son comunidades orgánicas, diferentes entre sí, aunque no son vistas como comunidades autárquicas. Acredita la posibilidad del aprendizaje mutuo a través del diálogo entre las culturas. Parte del principio de la dignidad de todas las culturas, y tiende a valorizar las del Tercer Mundo. El encuentro se considera desde el punto de vista de un «proceso» para el que se requiere no sólo una buena disposición sino implementar una herramienta conceptual y un lenguaje. Éste modelo será retomado con más detalle adelante – en calidad de paradigma-.
- d) El *transculturalismo*. Esta propuesta mantiene como objetivo la formación de identidades personales ricas y estables que no pueden ser estructuradas únicamente dentro de los límites de la cultura, sino mediante una verdadera *interacción* entre los individuos que componen las diversas culturas. Promueve una forma de vida por la cual la identidad personal pasa – necesariamente – por el *cruce* y el *mestizaje cultural*, apoyada en una política de mestigenación y de sincretismo amplio. En vez de ‘ontologizar’ la diferencia o conformar un agregado de diferencias, se trata de una «interacción permanente entre ellas», pero simultáneamente propugna la tendencia a su abolición. De esa manera pretende favorecer relaciones transversales interactuantes y mutuamente transformantes, constituyendo una especie de red en que las diferencias se interpretan, con vistas a la formación de síntesis inéditas, diferencias imprevistas y de nuevas síntesis. Este ideal ha de ser atendiendo antes que nada al nivel en que se encuentran las conciencias individuales y mediante una educación que permita formar identidades complejas o metaculturales, nómadas, siempre abiertas, haciéndose y reconstruyéndose, a través del confrontamiento dialógico con Otro y todos los Otros que, conforman el género humano. De manera que sea relativizada permanentemente toda identidad colectiva<sup>48</sup>.

Por tanto, el común denominador en el tratamiento de la *diversidad cultural* - procedente de la inmigración- o población original- y la conformación de los estados modernos oscilante entre el monoculturalismo y el pluriculturalismo, a lo que subyace una determinada noción de cultura.

## 5. El multiculturalismo desde las categorías de la «universalidad»y «particularidad».

Son varios los autores que desarrollan la temática del multiculturalismo a partir de las categorías de la «universalidad»y «particularidad», que mantienen entre sí una mutua referencia, o si se quiere, son complementarias. Citamos de manera sumaria el planteamiento de dos autores.

- a) E. Laclau, mantiene una oposición entre lo que denomina *la lógica de la diferencia*, que comprende como una estructura simbólica diferencial; y la *lógica del antagonismo*, que contempla la sociedad como ‘imposible’ y frustrada debido a la escisión antagonista. Este planteamiento podría tomar la forma de una tensión entre el universo democrático-liberal de la negociación y universo fundamentalista que supone la lucha entre el Bien y el Mal<sup>49</sup>.

<sup>48</sup> Cf. ROUANET, S. P. *Transculturalismo ou retorno à etnicidade*. (EFCU) Brasil: Edições Tempo Brasileiro LTDA, 127-136.

<sup>49</sup> LACLAU, E., *Universalismo, particularismo y el tema de la identidad*. En: Revista Internacional de Filosofía Política: 5/6 (1995) 38-52.

- b) E. Balibar, en cambio, distingue tres niveles de universalidad en las sociedades actuales: la universalidad *real* del proceso de globalización y el correspondiente proceso complementario de las exclusiones internas, que generan una creciente dependencia de una red de relaciones del mercado globales; la universalidad de la *ficción* reguladora de la hegemonía ideológica, y es mantenida por instituciones como el Estado y la Iglesia, en tanto ‘comunidades imaginadas’ universales, que permiten al sujeto adquirir distancia respecto de su inmersión en el grupo social inmediato – esto es la clase, la profesión, el sexo, la religión- y así postularse como un sujeto libre; y la universalidad de un *Ideal*, sería el caso del llamado revolucionario «igualdad-libertad» (*égalité*), que se mantiene como un exceso incondicional desencadenando la insurrección permanente contra el orden existente, así impide el aburguesamiento aún dentro del orden existente. Los límites entre estos tres tipos de universales no son nunca estables o fijos y se ha dado el paso de unos a otros, y que siempre, aunque desde diversas modalidades se ha dado la tensión entre la *universalidad concreta del Estado-Nación moderna* y la *universalidad concreta postmoderna del post-Estado-Nación*<sup>50</sup>.

#### 6. Una concepción «descriptiva» y «prescriptiva» del multiculturalismo.

Un concepto «descriptivo» del multiculturalismo aludiría al tratamiento del multiculturalismo como un hecho social. Y el concepto «prescriptivo» se referiría al multiculturalismo como ideal o valor, o respuesta normativa al hecho social. Este último concepto puede recibir diversas acepciones, como apartado especial del ecologismo, afirmación radical de la diferencia en los distintos grupos de una determinada sociedad política o mera yuxtaposición de diferencias. También puede ser relacionado con una utopía democrática renovada.

No obstante, nos parece que el valor del multiculturalismo habría que situarlo más en la línea de un concepto de tipo *sintomático* que descriptivo. Si consideramos su trasfondo contextual y los significados tan distintos que le han asignado, en parte se ha difuminado y le han hecho perder capacidad para constituirse como un *corpus* analítico o ideológico concreto.

#### 7. La categoría de las «ciudades multiculturales».

Esta sección está muy relacionada con la perspectiva sociológica. La categoría «ciudades multiculturales» nos remite a una configuración nueva y/o vieja según sea contemplada. Se encuentra estrechamente vinculada a la postmodernidad y, alude a un cambio de horizonte mental, por el cual hemos pasado de vivir y pensar en términos de una sociedad - entendida como sistemas de valores articulados más o menos utópicos, procedente del modelo que presentaron las ideologías modernas a la experiencia de vivir y pensar en una ciudad – a una comprensión de ciudad vista como «un lugar y horizonte vital». Lo cual implica una modificación de los estilos de vida, una fragmentación de las relaciones interpersonales, una pluralidad heterogénea de los puntos de referencia y el ‘naufregio’ de toda perspectiva globalizante en la complejidad. En conjunción con una serie de cambios acelerados y dinámicos que contribuyen a la configuración de la sociedad urbana, donde se concentra la mayoría de la gente.

<sup>50</sup> Cf. BALIBAR, E. (1997). *La crainte des masses*. París: Galilée, 421-454. Así describe el paso de la universalidad *ideal* – en el universo jacobino desencadenante de una transformación social- proyectada en una ficción ideológica, que permitió al individuo identificar su espacio social. Después la propia universalidad *real* supone su propia ficción hegemónica de tolerancia multiculturalista, respeto y protección de los derechos humanos, democracia y otros valores; a su vez implica la universalidad *concreta* – pseudohegeliana de un orden mundial con rasgos universales – el mercado mundial, los derechos humanos, la democracia-, permitiéndole florecer diversos *estilos de vida* en su particularidad e inevitable tensión.

Este modelo de ciudad postmoderna representa el escenario cultural en el que se pretende establecer un «orden», el modelaje de maneras de pensar y actuar de acuerdo a un sistema de valores, suponiendo que todo elemento tiene un lugar propio en el conjunto. Esta última suposición proporciona el *terreno común* para enfrentarse, discutir o dialogar. Sin embargo, aún queda por ver si realmente permite experimentar la vida de una manera articulada. Y significa que toda propuesta, ya sea en el ámbito de los valores, la moral o que pertenezca a las tradiciones religiosas, puede estar presente y, su interés no está definido únicamente por sus contenidos sino por sus pretensiones y presunciones. Es decir, hoy tenemos la conciencia de que vivimos en un mundo y en una ciudad compleja, desestructurada pero interdependiente<sup>51</sup>. Esa ciudad es el marco de lenguajes, las culturas y un entramado rico de posibilidades; un paseo por ella nos conduce a dejar de lado la comodidad intelectual y su clara lógica y dialéctica:

*“La metáfora privilegiada de la experiencia del mundo moderno. Con sus detalles cotidianos, su mezcla de historias, lenguajes y culturas, su complejo testimonio de tendencias globales y distinciones locales, (...) un lugar a la vez real e imaginario, parece ofrecer un mapa destinado a la lectura, la interpretación y la comprensión”<sup>52</sup>.*

## 8. La posibilidad de plantearnos una «meta-clasificación».

El fenómeno del multiculturalismo también nos permitiría elaborar una «meta-clasificación», que estaría integrada por una serie de categorías cuyo objetivo sería reflejar principalmente las líneas más generales o marcos por donde orientar la investigación de este fenómeno. De esta manera podrían quedar reflejados algunos de sus perfiles, con la intención de ser retomados como esquema básico para ulteriores proyectos de investigación.

En este sentido, mencionamos tres líneas que nos permitan construir una visión panorámica de dicho fenómeno: la primera de ellas está relacionada con su <campo semántico>, la segunda guarda relación con sus <contextos culturales específicos> y la tercera apunta a un conjunto de <categorías clave> en torno a las cuales gira el discurso multicultural<sup>53</sup>.

- a) El «campo semántico» quedaría integrado por las siguientes categorías: pluralismo cultural, multiculturalismo, multiétnicidad, interculturalidad, intraculturalidad, inter-religiosidad, intra-religiosidad, y transculturalidad. Todas ellas se encuentran emparentadas entre sí, aunque sus fronteras y distinciones permanecen borrosas y confusas; y parecen adquirir un alcance distinto, según los puntos nucleares de referencia.
- b) Los «diversos contextos culturales» marcan de manera particular el discurso sobre el fenómeno multicultural. Destaca el hecho de ser un fenómeno extensivo a varias sociedades de distinta conformación. Cada una lo interpreta y teoriza priorizando las líneas específicas que están en mayor consonancia con el propio contexto. Así, por ejemplo, contamos con estudios concretos de: Gran Bretaña, Irlanda, Brasil, Irlanda, Bélgica, Rusia, México, Francia, Estados Unidos, India, Australia, Sudáfrica, Países Bajos, Australia, Canadá, Alemania, Suecia, etc. En ésta línea

<sup>51</sup> Cf. LOZANO I SOLER, J. M. *De la condición urbana como condición postmoderna*. En: *La postmodernidad*. ICSESB: n. 114/ 06 (1989) 19-32.

<sup>52</sup> CHAMBERS, I. (1994). *Migración, cultura, identidad*. Bs. As. : Amorrortu eds., 127. El autor realiza una sugerente relectura de las líneas perfiladoras de las ciudades postmodernas: complejas, sus calles, puentes, edificios, etc. son lugares de disputa de la memoria histórica y proporcionan contextos, culturas, historias, lenguajes, experiencias, deseos y esperanzas, en las que están presentes los ghettos de los Terceros Mundos, los cuales sugieren desplazamiento, mezcla, contaminación, experimentación, reconocimiento y recomposición que dan lugar a horizontes más amplios y *redes ínter y transculturales*. La define como «contextos fluctuantes» que exceden toda frontera, cf. la sección titulada: *ciudades sin mapas*, 127-155.

<sup>53</sup> Cf. Nuestro anexo 2. Índice temático sobre el multiculturalismo.

sería interesante y de gran utilidad un estudio referido a contextos locales, nacionales intercontinentales e internacionales. En concreto, i.e., un estudio de la denominada *Europa única*, el *Estado europeo* o la *Europa democrática* y los problemas que ya está suscitando<sup>54</sup>.

- c) Las «categorías clave» son aquellas categorías que se desprenden de la abundante literatura publicada del multiculturalismo, manteniendo una relación directa y problemática con éste. Han entrado en una fase de serio cuestionamiento, enfrentando así el desafío de poder ser reconstruidas o resignificadas en función de las nuevas realidades que vivimos. Cabe citar entre ellas: ciudadanía, etnicidad, migración, federalismo-nacionalismo- democracia, universalismo y particularismo, género, identidad- reconocimiento, cultura, políticas culturales, globalización, derechos humanos y valores, lenguas y hermenéutica, pluralismo, conflicto-choque o guerras de civilizaciones, educación y diversidad cultural, etc. En ocasiones se nos presentan combinadas entre sí, o incluso podrían estar asociadas, y de manera inseparable otras temáticas, i.e., la de identidad-reconocimiento y políticas; la migración-reconocimiento-mayorías y minorías.

Finalmente tras el esbozo de esta aproximación al discurso multicultural, y después de poco tiempo contamos ya con algunos balances sobre el mismo y, al parecer con el planteamiento de su propia 'retirada', cediendo su lugar al problema de la globalización mundial y la respectiva mundialización de la cultura<sup>55</sup>. No obstante en nuestras sociedades contemporáneas algunas de sus interpretaciones predominantes y más conflictivas de la cultura continúan planteando serios problemas.

A lo anterior, hemos de agregar, que el *cruce* de la temática multicultural con algunos sectores de la investigación permanece prácticamente en debate, y existe poca claridad, no se sabe exactamente cómo proceder y, en algunos casos, está casi sin estrenar. A este respecto, por ejemplo, podemos aludir al ámbito de la bioética. En donde se están interrogando y revisando los los códigos bioéticos internacionales y su relación con los juicios morales interculturales – a veces de carácter fundamentalista- y, se pretende evaluar los desafíos que representa en esa línea el multiculturalismo de nuestras sociedades<sup>56</sup>.

## 2. EL «CONTEXTO DE EMERGENCIA» DEL MULTICULTURALISMO.

La explicitación del «contexto de emergencia» del multiculturalismo la realizamos a partir de tres perspectivas, que nos ayudan a ver el trasfondo sobre el cual despunta dicho fenómeno.

### 2.1. EL «DEBATE INTELECTUAL Y POLÍTICO».

Es difícil rastrear cómo surge propiamente la temática del multiculturalismo, ya apuntamos que ni el mismo concepto suele aparecer en los diccionarios de distintas ramas; muchos de los

<sup>54</sup> Donde se plantearan temáticas relacionadas con la integración europea a partir de diversos aspectos como: los culturales, los económicos, los sociales, los educativos, los democráticos, los lingüísticos, etc., cf. **RICOEUR, P.** *Ricoeur: «Es grave que la Europa cultural esté a años luz de la Europa económica»*. ABC Cultural: 25 / 11 (1996) 5; **GUNDARA, J. H.** *Diversidad Social, Educación e Integración Europea*. Rev. de Educación: n. 302/ 09-12 (1993) 15-32; **FERNÁNDEZ, E.** *Identidad y diferencias en la Europa democrática: la protección jurídica de las minorías*. Sistema: n. 106/ 01 (1992) 71-80; **ALUND, A. / SCHIERUP, C. U.** (1991). *Paradoxes of Multiculturalism: essays on Swedish Society*. Aldershot: Avebury, 192. **COHN-BENDIT, D./ SCHMID, TH.** (1995). *Ciudadanos de Babel: apostando por una democracia multicultural*. Madrid: Talasa, 172.

<sup>55</sup> Cf. **WILLET, C.** (1998). *Theorizing Multiculturalism. A guide to the Current Debate*. Great Britain: Blackwell Publishers, 458; **BRAUN, H. .**, *Multikulturalismus“ als Normalfall?*. Die Neu Ordnung: n. 51.

<sup>56</sup> Cf. **BAKER, R.** *A Theory of International Bioethics: Multiculturalism, Postmodernism, and the Bankruptcy of Fundamentalism*. Kennedy Institute of Ethics Journal, v.8: n. 3 (1998) 201-231. Éste autor se inclina por la propuesta de un «modelo de orden moral negociado», que es visto como alternativa viable de justificación para la bioética internacinal y los juicios transculturales, y los transtemporales.



autores y de la literatura que circula, abordan directamente esta problemática, y no se detienen a explicitar su concepción de multiculturalismo, en cuyo caso no queda más remedio que intentar situar sus contextos de formación.

Parece que el “multiculturalismo” aparece con fuerza sobre todo en los debates intelectuales y políticos de Norteamérica y Europa Occidental. No cobra relevancia precisamente por su significado filosófico y los interrogantes que pudiera despertar desde esta perspectiva, ni tampoco como consecuencia de una historia intelectual concreta. Si que podemos señalar dos aspectos determinantes para su irrupción en las aulas universitarias: la aparición de una serie de hechos sociales significativos acompañados del impacto de los movimientos sociales, y la denominada “politización de la cultura”. El sociólogo norteamericano D. Bell intenta despejar esta incógnita. El resultado es un interesante análisis de la sociedad norteamericana. En el que subraya – lo que para nosotros puede ser un indicador- que los modelos de las divisiones sociales están cambiando, y ahora son definidas por su referencia a la cultura - y ya no por la economía<sup>57</sup>-, y en la llamada “Nueva Izquierda” norteamericana del Partido Demócrata:

*“Se han elevado voces que han insistido en las políticas de identidad racial, de género, sexual y étnica. Lo que significa no sólo una ampliación de los derechos de la mujer, sino también para gays y lesbianas, multiculturalismo, estudios étnicos en las universidades y una nueva forma de presentar la historia norteamericana en los museos y en las escuelas ”* <sup>58</sup>.

En cambio la derecha por su parte, considera que este tipo de consideraciones sociales *superan* programa del partido Republicano.

Pues bien, poco a poco los “temas sociales” han ganado el interés general hasta que se vuelve manifiesta una clara *politización de lo social y lo cultural*, ocasionando graves conflictos. De ello se desprende la sugerencia – alternativa - de intentar “privatizar” este tipo de problemas puesto que los *mass media* hacen de ellos su objeto de manipulación y así explotan los sentimientos de la población.

P. Brooks abunda en la configuración y opciones políticas de la “Nueva Izquierda Norteamericana”<sup>59</sup>, que caracteriza como: antiamericana, anticapitalista, a favor del Tercer Mundo y de las minorías y en contra de los intereses políticos y culturales de Occidente. Manifiesta que la llamada “*corrección política*” es un intento inadecuado para “*resolver*” los problemas profundos y sociales norteamericanos. A partir del instrumental que proporciona el deconstruccionismo, las teorías feministas, el estructuralismo de inspiración foucaultiana y los estudios postcoloniales. Al referirse al papel actual de las universidades norteamericanas, tan criticadas por su labor docente, indica que éstas sólo se han tomado realmente en serio la nueva conformación multicultural de América, reflejada evidentemente en su alumnado.

Por su parte, F. Colom subraya que: “*las formas culturales, sus repertorios simbólicos y códigos lingüísticos, son constructos sociales que reproducen las relaciones de dominación de los contextos en que se inscriben*” y por consiguiente “*la lucha política (...) tiene que llevarse al*

<sup>57</sup> Esto se explica porque el pueblo norteamericano ha perdido la confianza en la capacidad de la política fiscal keinesiana para estimular el crecimiento; además, que se han registrado grandes déficits económicos, originados por diversas causas.

<sup>58</sup> BELL, D. *Los estados desunidos de América ( Los miedos de la clase media convierten la lucha de clases en guerras culturales)*. Revista de Occidente: n. 173 / 09 (1995) 5-24; en esa misma línea, cf. GITLIN, T. *La derecha americana manipula el sentimiento nacional*. El Mundo Diplomático, n. 1/ 11 (1995) 6-7. (versión española).

<sup>59</sup> Cf. BROOKS, P. *El miedo sin causa: malentendidos de las guerras culturales*. Revista de Occidente, n. 173/ 09 (1995) 26-34.

*corazón de las prácticas culturales, empezando por el propio lenguaje y por los dispositivos institucionales de la jerarquización cultural*”<sup>60</sup>. Ahí radica, propiamente el supuesto punto de partida del movimiento multicultural, originando paralelamente el debate del cánón y la deconstrucción de los clásicos.

Hasta este momento, el debate sobre el multiculturalismo se centra en el surgimiento de los Nuevos Movimientos Sociales (NMS) y de la Nueva Izquierda. Si bien es cierto, que determinadas políticas favorecieron su paso y consolidación, igualmente tendremos que admitir que está emergiendo «una nueva toma de conciencia político-moral», aunada a una serie de fenómenos u hechos sociales, característicos de la sociedad moderna<sup>61</sup>. La que se caracteriza por hallarse atravesada de un «proceso de diferenciación», manifestado en sus demandas de “*políticas de diferenciación*” - o diversidad cultural -y de *derechos*, en medio de serias contradicciones al nivel de la esfera local, regional e internacional. Nos evidencian “*la estrechez del modelo político homogéneo vigente y la necesidad de replantear numerosos conceptos políticos*”<sup>62</sup>.

Para Touraine la «descomposición del orden político» es la causa por la cual salta el debate del multiculturalismo:

*“Es porque el modelo republicano está en decadencia o en descomposición. Y lo está desde hace tiempo, desde que el universalismo sustantivo de la ley y el derecho ha sido sustituido por el racionalismo instrumental de la economía, ante todo de la producción y después del consumo o de la comunicación. Esto ha dado una importancia creciente a la internacionalización (...) de la vida económica y ha hecho que la soberanía de los Estados nacionales se haya visto rápidamente desbordada ”* <sup>63</sup>.

El resultado es, por un lado, una creciente confrontación entre racionalización-globalización de la producción y de los intercambios económicos y del otro, se vincula a una diversidad cultural también creciente.

Precisamente, éste diagnóstico lleva a Touraine a distinguir entre la cuestión de las «sociedades nacionales» y la cuestión de la «sociedad multicultural». Puesto que en las primeras se busca constituir una sociedad nacional, defender un territorio, una sociedad, una cultura y un Estado. Tal fue el ideal perseguido por Estado-nación que predominó en el XIX y se asoció al de una cultura nacional - por tanto, homogénea -. Y agrega que en Occidente, se ha dado respuesta desde hace ya tiempo a la sociedad multicultural, mediante el Estado laico, denominado democracia. Ya que ésta conserva entre sus principios fundamentales el *pluralismo*, es decir, «independencia del Estado de cualquier tipo de creencia, convicción, ideología o categoría de interés» y la tolerancia unida a libertades políticas. Si nos remitimos al pensamiento clásico, podemos verificar que la sociedad civil, económica y cultural estaba subordinada a la sociedad política, que era considerada «espacio de la voluntad racional y de la regulación de los intercambios sociales por medio de la ley». Entonces la sociedad no era un conjunto de prácticas y valores culturales sino una república, constituida a través de las revoluciones americana y francesa, las cuales acentuaron el sentido republicano; esto es que «la soberanía reside en la voluntad de un príncipe o a través de la soberanía popular nacional». Él concluye que el «multicultu-

<sup>60</sup> COLOM GONZÁLEZ, F. (1995). *La teoría democrática frente a las identidades colectivas: el debate sobre el multiculturalismo*. Instituto de Filosofía, CSIC., 7-8. (Manuscrito inédito).

<sup>61</sup> TOURAINE, A. (1993<sup>2</sup>). *Crítica de la modernidad*. Madrid: Ediciones Temas de hoy, 87-256.

<sup>62</sup> Cf. MARDONES, J. MA. (1995). *El multiculturalismo como factor de modernidad social*. Instituto de Filosofía, CSIC, 1-16. (Manuscrito inédito).

<sup>63</sup> TOURAINE, A. 1995: 16.

ralismo republicano» no ha cesado en su esfuerzo de construir un *orden único de la ley* que estuviera por encima de la *pluralidad cultural*.

Recordemos que ya Weber y la escuela de Francfort entre otros, han estudiado el problema de la racionalidad de los fines y su sustitución por la racionalidad de los medios. Cambio que durante mucho tiempo fue vivido bajo el nuevo sentido que tomó la idea nacional, como una comunidad definida histórica y culturalmente desde el punto de vista de las «comunidades de destino», - primero con la ideología alemana y luego con la rusa -, frente al modelo republicano. Sin embargo, a medida que la economía se definió como una economía de producción, defensa y exaltación de lo nacional, se extendió hacia aspectos más culturales y psicológicos. Como resultado de esto, se unieron al movimiento de las nacionalidades los movimientos de liberación de los pueblos colonizados, los de mujeres y minorías sexuales, y los de las distintas etnias. Dado que al parecer la creciente globalización económica, despierta *fuerzas y formas de identidad*, progresivamente más profundas y culturales, que sociales.

En suma, Touraine centra el origen del multiculturalismo en la disociación de economías y culturas vinculadas a la descomposición del orden político, los movimientos que partieron de la periferia al centro y vinculados al desencadenamiento del fenómeno de las grandes migraciones hacia el Norte, han propiciado la conformación del un contexto propio para su emergencia. En el nivel ideológico, el debate multiculturalista quedó representado por los liberales, que acen-túan la pérdida del control político y cultural de los cambios sociales y económicos a causa de las demandas de los consumidores, el poder de los Estados o por las consecuencias de las gue-rras; y los comunitaristas, que intentan salvar, revivir o movilizar las identidades culturales<sup>64</sup>. Por tanto para éste autor, la novedad que nos plantea la idea de una sociedad multicultural, se podría formular mediante el interrogante:

*¿Es posible conjugar la unidad de una sociedad con la diversidad de cultu-ras o, por el contrario, hay que admitir que la cultura y la sociedad están tan estrechamente ligadas que la unidad de una implica la de la otra y que no pue-de haber vida social común entre poblaciones de cultura diferente... ?*<sup>65</sup>.

Si bien, la concepción más clásica (Talcott Parsons) defendió que el conjunto de normas sociales dependía de los valores culturales, transformados, a su vez, en formas de organización y roles socia-les, hay que preguntarse si es posible *separar* estos conjuntos socio-culturales. La respuesta reside en la forma de concebir la cultura y sus interrelaciones y, de ahí que, en principio:

*“El multiculturalismo sólo tiene sentido si se define como la combina-ción, en un territorio dado, de una unidad social y de una pluralidad cultural mediante intercambios y comunicaciones que utilizan diferentes categorías de expresión, análisis e interpretación”*<sup>66</sup>.

Hasta aquí podemos constatar que el surgimiento del multiculturalismo arranca como “polí-tica” de la Nueva Izquierda Norteamericana, a la que subyace una noción de cultura; pero por otro lado también descubrimos la trayectoria - histórica, económica, social-cultural y política que da paso a su emergencia; y a un nivel más profundo late una nueva conciencia. Pero sólo al-canzamos a vislumbrar de manera imprecisa la novedad que entraña éste fenómeno.

<sup>64</sup> TOURAINE, A. 1995: ídem

<sup>65</sup> TOURAINE, A. 1995: 14.

<sup>66</sup> TOURAINE, A. 1995: 16.

## 2.2. EL MULTICULTURALISMO COMO «FENÓMENO SOCIAL».

La Nueva Izquierda Norteamericana provocó una especie de «segundo giro lingüístico», al situar la crítica cultural como nuevo frente político. Esto supuso convertir la cultura en el horizonte propio de interpretación del núcleo interior correspondiente a toda realidad humana, asumiendo como claves de lectura aquellas que nos proporcionan nuestras sociedades actuales y el conjunto de problemas nuevos que nos plantean. En esta línea y prosiguiendo con nuestro enfoque sociológico, hay que destacar cuatro aspectos fundamentales:

1. El multiculturalismo como tal nos remite a una serie de «transformaciones continuas», de carácter histórico, socio-cultural, político y económico, cuyos efectos podemos verificar a nivel local, regional e internacional. Y parece que comparten una dinámica subyacente, cuyo resultado es la creciente asimetría entre las naciones originada por los desequilibrios y disparidades de las condiciones sociales, económicas y políticas. Así, se configuran nuevos tejidos de relaciones. Estos representan una oportunidad para la reflexión sobre las nuevas formas de organización y su combinación, en función de una multiplicidad de códigos.

2. Cada contexto, comunidad, sociedad avanzada o tercermundista - pues hay quienes caracterizan la multiculturalidad como fenómeno exclusivo de las sociedades del Primer Mundo, aspecto que nos parece poco justificado - vive bajo aspectos distintos, acentúa, interroga y trata de formular este problema, aunque pueden hallarse puntos de concurrencia y paralelismos<sup>67</sup>. Esto nos sugiere que, en principio, tendríamos que atender a los elementos que conforman la especificidad de cada contexto, comunidad o sociedad, tales como: sus elementos históricos particulares, tradiciones, coyunturas dinámicas, flujos de migración, localizar los grupos de movilización social - su asentamiento y articulación en la jerarquía de la estructura social y por supuesto sus marcos culturales -, la circulación de material y la producción ideológica, la acción de sus medios de comunicación etc., en tanto que estos en su conjunto, la definen en sí misma, como una sociedad receptora determinada - con gran heterogenidad al interior de la misma- y también tienen que ver con el tipo de *dinámica de relación* establecidas con otras sociedades.

3. Tendremos que emprender necesariamente una labor de «desmitificación» de algunas de nuestras ideas dominantes. Principalmente en los tópicos referentes a la configuración étnica de los Estados y el papel que han tenido de las migraciones durante la historia del género humano; aunque también la misma noción de cultura y subculturas, su alcance, desarrollo, concreción en los distintos pueblos y personas; y muy unido a esto, la idea de la imposibilidad de afirmar, que cualquier ser humano, pueda ser concebido en sentido *acultural*. Esto por extraño que nos parezca su cultura.

Hemos profundizado ya sobre este último punto en los dos capítulos precedentes de nuestra investigación, por eso, a continuación sólo presentamos un par de observaciones relacionadas con los dos primeros aspectos:

– Desmitificar nuestra idea respecto al Estado. Hemos de recordar que desde la antigüedad la mayoría de los estados fueron *naciones-estado* o *estados multinaciones* – multiétnicos -<sup>68</sup>. Pues

<sup>67</sup> Para algunos la noción «sociedad multicultural» es simplemente una palabra utilizada para denominar la pluralidad y heterogenidad de toda sociedad moderna, que quiere ser una sociedad abierta. Cf. COH-BENEDIT, D./ SCHMID, T. (1996). *Ciudadanos de Babel*. Madrid: Talasa, 22.

<sup>68</sup> Esto puede confirmarse si acudimos a los datos estadísticos y estudios comparativos, que relacionen la composición étnica y la organización política: (a) una primera estimación apunta a la existencia de 184 Estados independientes en el mundo, que contienen más de 600 grupos de lenguas vivas y 5000 grupos étnicos. Muy pocos países mantienen una correspondencia entre ciudadanía-lenguaje, o pertenecen al mismo grupo étnico. Cf. KYMLICKA, W. 1996:13. Y otro estudio (b) menciona 575 categorías étnicas –el equiva-

sólo hasta el siglo XIX, emergieron mayoritariamente los *estado-nación*<sup>69</sup>. Fue precisamente cuando se promovió la ficción de una correspondencia plena de la cultura con el Estado – cultural nacional -. Sin embargo, en el siglo XX creció la complejidad del Estado. No obstante, se concluye que, la conformación del Estado-nación nunca fue el estado *normal*, ni *natural*, sino más bien algo ‘transitorio’.

– Desmitificar el discurso de las migraciones, sin dejar de reconocer las reacciones egoístas y xenófobas, dada su inherente dimensión conflictiva<sup>70</sup>. Es sumamente importante para emprender ésta tarea contar con datos reales y actualizados, así como de tipo histórico. Pues nos permitirán hacer frente razonablemente a la inquietud y el temor suscitados por una serie de diagnósticos sobre tal realidad y, sus consecuencias, no siempre bien fundados, ni muy prometedores. Esto ya se está dejando ver, especialmente en los países desarrollados, en tanto se sienten particularmente ‘amenazados’ y aseguran haber perdido toda predicción y control sobre las migraciones, en consecuencia también comienzan a aparecer algunos movimientos sociales y políticos que pretenden frenarlas bruscamente. Conviene no olvidar que también las migraciones han sido un instrumento de la estrategia geopolítica y económica, en función de los intereses de algunos de estos mismos países, que ahora se vuelven contra ella.

4. Hemos de subrayar, a un nivel metodológico, que todo fenómeno contemporáneo -entre los que sin duda se encuentra el multiculturalismo - desde el punto de vista empírico combina diversos elementos, niveles y orientaciones de acción, situados en contextos históricos, según sus estructuras sociales y un posible *entramado* de relaciones donde pueden darse la presencia o ausencia del conflicto, la solidaridad, la cohesión, sus límites, etc. Esto nos ha de llevar a poder realizar un análisis que nos permita distinguir, identificar e interpretar su significado. En ese sentido, este tipo de análisis es también algo complejo. Ya que toda teorización representa sólo una aproximación, diagnóstico y posible predicción, que nunca podrá ser cerrada o definitiva. Precisamente porque el análisis social está sometido al devenir y al cambio, y a la continua confrontación, no caben aquí las “teorías estáticas”. Tampoco podemos descartar, como Habermas subraya, el ámbito de intereses por los que se guía todo conocimiento.

Todo lo anterior nos permite reconocer simultáneamente la doble vertiente del multiculturalismo, en tanto problema de <referencia práctica> y <detonador de una revisión teórica> originada por el otro<sup>71</sup>.

En la actualidad los analistas sociales tratan algunos problemas sociales en términos de «disfunciones o crisis» así como de «cambio político». Contamos con tres líneas fundamentales para obtener un diagnóstico diferenciado: el diagnóstico conservador, el diagnóstico crítico y el

---

lente a una de la tercera parte de las existentes - y su distribución en diferentes Estados; sus resultados revelan una gran dispersión de las categorías étnicas: un buen número de estados poseen más de una; y un número considerable de ellas, está distribuido en varios Estados. Cf. LAMO DE ESPINOSA, E. 1995: 21-25.

<sup>69</sup> HABERMAS, J. 1994: 83-109. Explica que el nacionalismo desarrollado a fines del XVIII es una forma específica de identidad colectiva (cf. 89ss.) y hace coincidir la herencia cultural común de lenguaje, literatura o historia con la forma del *Estado Nacional*, y con ello, la libertad y la autodeterminación política. Así la *identidad nacional* permitió que cada nación se organice en un Estado independiente. Confirma que nunca existió un Estado con población homogénea y, además, es éste mismo el que engendra los movimientos autonomistas mediante los cuales, las minorías nacionales oprimidas luchan por sus derechos.

<sup>70</sup> Para el uso estratégico geopolítico de la migración, en distintos contextos, cf. MAGNUS ESENSBERGER, H. (1992). *La gran migración. Treinta y tres acotaciones*. Barcelona: Anagrama, 83; MC CARTHY, K. F. *Las migraciones masivas, un desafío político*. Nueva Revista de Política, Cultura y Arte: n. 37/ 12 (1994) 55-69. Para el caso de España, puede verse el proyecto de la Confederación de Caritas Española del año 1991-1997. Boletín del Programa de Inmigrantes de Caritas Española: n. 28-29 /12 (1997) y 02 (1998), 14-27.

<sup>71</sup> PÉREZ ARGOTE, A. (1995). *Reflexiones sobre el multiculturalismo que nos viene*, en: LAMO DE ESPINOSA, E. (1995) C.E.C: 82.

diagnóstico de los NMS; estas líneas tres conforman dos tipos de teorías, las objetivas o estructurales y las subjetivas o de los actores sociales. A continuación presentamos una visión sumaria relativa a los tres tipos de diagnósticos<sup>72</sup>:

**a) Diagnóstico conservador:** representado por los científicos sociales D. Bell, P. L. Berger, M. S. Lipset, M. Novak, J. R. Neuhaus, etc., los cuales sitúan como núcleo social contradictorio de la modernidad «el subsistema u orden social de la cultura». Afirman que la sociedad moderna se orientó sobre la búsqueda de un ejercicio económico sin límites, mediante la producción y dando origen a la economía moderna capitalista. Lo cual se extendió al orden cultural transgrediendo normas y tabúes sociales. Hasta desembocar en el modernismo o postmodernidad. Originando un choque de lógicas y valores: la funcional que mantiene el supuesto de la producción capitalista y la estética expresiva, que resalta la autorrealización y el goce. Aunque ambas convivieron varios siglos antes, y presuponían la cultura; ésta última en la actualidad se revela y reclama su hegemonía.

Los intelectuales de izquierda - la nueva clase social - mantienen como tesis central, que la crisis es de índole cultural, de valores y por tanto, moral. Y en la medida en que en sus representantes pertenecen a determinadas tradiciones religiosas, la crisis se entiende también como crisis espiritual.

**b) Diagnóstico crítico:** representado por analistas explícitamente de izquierdas: J. Habermas y sus discípulos C. Offe y K. Eder, A. Touraine. También subrayan la crisis cultural de nuestro tiempo, aunque señalan como causas verdaderas el «saqueo o empobrecimiento cultural» manifestado en el predominio de una mentalidad, orientada en sentido lógico funcional que opera una separación entre valores y comportamientos; así las tradiciones culturales solidarias han sido *desecadas* junto a la propia comunicación intersubjetiva – desarraigo -. Lo que subyace es el dominio absoluto del sistema capitalista, la economía y la administración. Sin embargo, reconocen que esta sociedad también produce bienes simbólicos: un modo de percibirla y un estilo de vivir en ella, que impone la disciplina anónima de los sectores sociales dominantes.

**c) Diagnóstico de los Nuevos Movimientos Sociales:** sus teóricos se confunden con los críticos sociales: Touraine, Habermas, Offe y K. Eder, A. Melucci, J. L. Cohen, Ch. Tilly, U. Beck. Confluyen al apuntar hacia un malestar de tipo cultural, que intentan describir con más amplitud: “*El problema de la sociedad moderna es un problema de visión del mundo, de lógica o racionalidad, de motivación de fondo y valores, y de comportamiento y estilo de vida*”<sup>73</sup>. En consecuencia se da un desmembramiento de una serie de elementos, articulados a distintas líneas, entre las cuales podemos contemplar la emergencia del fenómeno multicultural.

Es importante destacar aquí que los tres diagnósticos sitúan a la *cultura* como un <factor determinante> y <el conflicto de un estilo de vida>, entrelazada al ámbito político y económico, así como el carácter de <diferenciación>.

Lamo de Espinosa al definir el multiculturalismo como **hecho social** hace hincapié en: “*la convivencia en un mismo espacio social de personas identificadas con culturas variadas – y propone como núcleo suyo- un variado conjunto de fenómenos sociales que derivan todos ellos de la (difícil) convivencia /o coexistencia de personas con distintos bagajes culturales*”<sup>74</sup>. Reafirma en su discurso la **inevitabilidad del multiculturalismo**, apoyado en la constatación empírica de que la mayoría de los países en la actualidad son *culturalmente diversos*.

<sup>72</sup> Cf. MARDONES, J. MA. (1996). *Los nuevos movimientos sociales*, en: A.A. V.V. (1996). MARDONES, J. MA. (dir.). *Diez palabras clave sobre movimientos sociales*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 13-42.

<sup>73</sup> MARDONES, J. MA. 1996: 18.

<sup>74</sup> LAMO DE ESPINOSA, E. 1995: 14.

En resumen podemos afirmar que hay un marco internacional de la globalización y las transformaciones que comporta el mundo de las grandes corrientes de refugiados y emigrantes<sup>75</sup>; sin olvidar, el influjo de los medios de comunicación que venden la imagen del Paraíso del Primer Mundo, convirtiéndose en el horizonte promisorio y decisivo para emigrar. En consecuencia, la presencia extranjera hoy, ha dejado de ser algo *anecdótico, provisional o superficial*; y se constituye en pieza clave para el arranque de un proceso de transformación de la identidad social cuyo producto final es el incremento del factor multicultural en nuestras ciudades<sup>76</sup>. Pero es importante poder captar el marco más amplio sobre el cual se desenvuelven todos estos hechos; es decir, aquellos factores histórico-políticos que definieron grandes líneas<sup>77</sup>. Y advertir que hay una constante recorre nuestra temática, el problema geopolítico de las *fronteras*.

### 2.3. EL MULTICULTURALISMO Y LOS «NUEVOS MOVIMIENTOS SOCIALES».

En principio la esfera cultural ha constituido desde siempre un canal para la manifestación de la protesta social; ésta cobra formas distintas, aspectos y temáticas diversas a lo largo de la modernización. Uno de estos aspectos más notables estuvo representado por la contraposición entre «la fuerza de la tradición» y «la fuerza autónoma de la creatividad cultural», que evolucionaron a hacia la *secularización total* de la cultura. Surgen así una serie de posturas en el seno de las élites, desde las defensas de la tradición hasta las que insisten en subrayar la autonomía de los procesos culturales. Igualmente resaltó la temática que contrapuso tradicionalismo e industria cultural masiva. Frente a ella se alzó la orientación populista que enfatizó la identidad y el predominio casi totales de formas y niveles populares de la cultura en todos sus ámbitos<sup>78</sup>.

El estudio de los últimos veinte años en el área de los movimientos sociales permite una teorización bajo una perspectiva dinámica de los conflictos que suelen darse en las sociedades modernas. Uno de sus antecedentes es la misma Revolución Francesa (1789) si se interpreta como una historia de los movimientos sociales - producto y resultado de la modernidad - que impactó en las propias ciencias sociales. Posteriormente el movimiento obrero del diecinueve, las luchas de clases con el desarrollo de movimientos bolcheviques y fascistas durante las entreguerras y de ahí a lo que denominamos los movimientos estudiantiles de los sesenta o Nuevos Movimientos Sociales (NMS). En conjunto estos movimientos son no sólo *generadores de cambio social* mediante una nueva forma de acción política, sino fueron factores que determinaron la conformación de una *nueva teoría social*.

<sup>75</sup> Según el informe de ACNUR aproximadamente se han desplazado unos 50 millones en búsqueda de refugio o asilo; sin embargo, esta cantidad dista mucho del número de emigrantes europeos hacia distintos lugares de América anterior, durante y tras la Segunda Guerra Mundial.

<sup>76</sup> Cf. LUCAS, J. DE (1996). *Introducción*, en: COHN, D. / SCHMID, TH. (1993). *Los ciudadanos de Babel*. Madrid: Talasa, 5-18.

<sup>77</sup> Por ejemplo: (a) La expansión europea iniciada a principios del XVI en su doble movimiento: la absorción progresiva del otro bajo la cultura occidental y la interconexión que establece entre las diferentes culturas, pueblos y sociedades; (b) Los principios jurídico-políticos racionalistas revolucionarios liberales, que definieron el principio de ciudadanía, su acogida y derechos con independencia de su lengua, religión o etnia de procedencia, abriendo el debate de los derechos del ciudadano contra los derechos del hombre; (c) Los movimientos de descolonización entre los años cincuenta y sesenta; el modelo del desarrollo y la modernización de las nuevas sociedades; (e) El hundimiento del socialismo real (1989) y la reunificación alemana, que contribuyeron al auge de los movimientos de minorías étnicas, nacionales y religiosas.

<sup>78</sup> Cf. EISENSTADT, S. N. (1972). *Modernización y movimientos de protesta y cambio social*. Bs. As.: Amorrortu edit, 63-65.

Existen diversas interpretaciones de los NMS<sup>79</sup>. Sumariamente en la perspectiva norteamericana predominaron los enfoques de <movilización de recursos> y el de <proceso político>, bajo un marcado sesgo racionalista y estructuralista<sup>80</sup>; este contexto está muy relacionado con el tipo de políticas promovidas por la Derecha y la Izquierda norteamericana. Mientras que en Europa, coinciden con el declive del movimiento obrero, y las transformaciones fuertes que se dan en el Este; y se les conoce como <teóricos de la identidad>, ya que su reivindicación tiende a centrarse en el carácter cultural y simbólico de la identidad; asociados a los valores, los símbolos, los significados, pertenecientes a un grupo diferenciado. También acentúan el papel de los movimientos sociales como *sujeto* histórico y vinculan el nacimiento de los NMS a las transformaciones de las sociedades industriales.

*“Las nuevas formas de acción colectiva se piensa están profundamente relacionadas con cuestiones de identidad individual y colectiva, de salud y sexualidad, con metas centradas en el desarrollo personal y en el cambio en las formas de interacción. Estos aspectos adquieren al menos tanta importancia, como las reivindicaciones políticas o económicas en el caso de que su relevancia no sea mayor”*<sup>81</sup>.

La identidad, postmodernidad y sociedad civil se convierten en elementos clave para interpretar las transformaciones sociales, que en cierta medida desplazarían a las de organización y la fuerza de la ideología, en su explicación de la acción colectiva y el conflicto social. Entroncan con una temática variada, por ejemplo, con los mass media, el género, la liberación, etc.

Técnicamente el antecedente de los <Nuevos Movimientos Sociales> lo constituyen los movimientos sociales (MS), según define Raschke:

*“Es un agente colectivo movilizador, que persigue el objeto de provocar, impedir o anular un cambio social fundamental, obrando para ello con cierta continuidad, un nivel alto de integración simbólica y un nivel bajo de especificaciones de roles, y valiéndose de formas de acción y organización variable”*<sup>82</sup>.

Sus características: el pluralismo y diferenciación interna, la movilización, la identificación y construcción del otro, al que se oponen mediante niveles y contextos, cierta continuidad y un ciclo propio de vida, alto nivel de integración simbólica y sentido de pertenencia, bajo grado de especificación de roles, “un pensar y actuar de otro modo” afín a formas no convencionales, selectividad de fines para alcanzar objetivos<sup>83</sup>. Estos pueden ser divididos en:

- Movimientos con orientación de poder (*machorientierte Bewegungen*): orientados a transformar sobre todo los subsistemas político o socioeconómico, conquistando el poder estatal o logrando concesiones de parte de las autoridades.

<sup>79</sup> Para una síntesis de las interpretaciones y los enfoques teóricos de movimientos, cf: RIECHMANN, J. / BUEY F., F. (1994). *Redes que dan libertad*. Barcelona: Paidós Ibérica, 16-31.

<sup>80</sup> DOUG, MC. A. (1994). *Cultura y movimientos sociales*. En: *Los Nuevos Movimientos Sociales. De la ideología a la identidad*, CIS, Madrid; Cátedra, 43-67. Este autor sostiene que la investigación de los NMS en Estados Unidos ha estado sido ajena a las dimensiones culturales o cognitivas, que considera centrales para su estudio. Y se propone, sin negar la importancia concedida a los factores políticos, económicos y organizativos, indicar el papel de los procesos culturales en la acción colectiva; desarrolla también la temática referida al «nacimiento y desarrollo de una cultura de movimiento». Con ello rescata la cultura en todas sus manifestaciones, en su incidencia y fuerza motriz para el los NMS.

<sup>81</sup> LARAÑA, E./ GUSFIELD, J. (1994). *Los Nuevos Movimientos Sociales. De la ideología a la identidad*, CIS, Madrid: Cátedra, introd. XI. (En adelante citado: L.N.M.S.).

<sup>82</sup> Cit., en: RIECHMANN, J. / BUEY F., F. (1994). *Redes que dan libertad*. Barcelona: Paidós Ibérica, 48.

<sup>83</sup> Cf. RIECHMANN, J. / BUEY F., F. 1994 : 48-56.



- Movimientos con orientación cultural (*kulturorientierte Bewegungen*): orientados a transformar el individuo y sus relaciones sociales, con incidencias en la esfera política y económica.

Ambos tipos de movimientos pueden subdividirse en “submovimientos” o grandes corrientes según sus criterios de orientación política, temáticos, etc.

Por contraposición, los (NMS) “*son movimientos propios de la fase <postindustrial> en los que se combina la orientación de poder con la cultural*”<sup>84</sup>. En su primera fase predominan los movimientos ecologista y pacifista, y en la segunda fase, los movimientos feministas y alternativos. Este aspecto constituye una diferencia relevante con respecto a los MS. Además, de que el criterio para su diferenciación se relaciona con la temática predominante que se articula después en el movimiento.

Por tanto, podemos situar los NMS en las sociedades industriales avanzadas, en casi todos los países occidentales entre 1965-1970, centrados en lo que se llamó “Movimientos del 68”, incluyendo entre otros: al movimiento antiautoritario estudiantil - dentro del movimiento de protesta juvenil; a los nuevos movimientos feministas; a los movimientos urbanos; los movimientos antinucleares - vinculados a los movimientos anteriores y siguientes – a los movimientos ecologistas y pacifistas.

Es interesante apuntar la designación en plural de estos movimientos, pues en cada país se desarrollan según realidades muy diferenciadas, en función de su historia y con características propias. Los 8 rasgos fundamentales de estos movimientos serían<sup>85</sup>:

1. **Su orientación emancipatoria y antiautoritaria**; elementos que originalmente fueron parte del ideario de la izquierda, se dan ahora en el seno de pluralidad de idearios y concepciones del mundo. Según Dalton / Kùchler:

*“Existe un vínculo ideológico que une al núcleo de los movimientos (...) tiene dos rasgos principales: una característica humanística del sistema actual y la cultura dominante, en particular una preocupación profunda por las amenazas que se ciernen sobre el futuro de la especie humana; y la resolución de luchar por un mundo mejor aquí y ahora, con poco o ninguna propensión a escapar hacia algún tipo de refugio espiritual”*<sup>86</sup>.

La ideología de la Nueva Izquierda, desafía muchos de los objetivos que gozan de consenso en las sociedades occidentales, sus tácticas contrastan con las formas tradicionales.

2. **Su orientación intermedia entre los movimientos del poder y los de la cultura**; aunque con tendencia a concentrarse en la esfera sociocultural. Por su carácter antiestatalistas, se fijan los objetivos de desarrollar formas de contrapoder <de base>, como medio de transformación social, incluso, disolviendo y destruyendo el orden estatal; y por su carácter emancipatorio buscan un cambio social igualitario. La importancia de la orientación cultural será retomada más adelante, sin embargo, denotamos que sus resultados son muy variados. Así, i.e., K.W. Brandt aporta una clasificación tripartita: Movimientos de defensa, Movimientos de emancipación, Movimientos de búsqueda; Habermas la simplifica: Movimientos sociales emancipatorios u ofensivos y Movimientos sociales de resistencia o retraimiento<sup>87</sup>.
3. **Su orientación antimodernista**, ya que no comparten el proyecto de la modernidad, o lo contemplan escépticamente; por tanto, su pretensión es hacerle frente principalmente mediante vías prácticas y pragmáticas, que representen los intereses de las mayorías -a

---

<sup>84</sup> RIECHMANN, J. / BUEY F., F. 1994: 55.

<sup>85</sup> Cf. RIECHMANN, J. / BUEY F., F. 1994: 61-67.

<sup>86</sup> Cit., en: RIECHMANN, J. / BUEY F., F. 1994: 62.

<sup>87</sup> Para profundizar en éste par de clasificaciones, cf. MARDONES, J. MA. 1996: 28-29.

diferencia de sus predecesores de orientación idealista -<sup>88</sup>. Por eso realizan una crítica de la civilización productivista y patriarcal, sospechando de ciertas tradiciones universalistas de la ilustración y su noción de progreso y avance tecno-científico que ponen radicalmente en entredicho. Y proponen: la desindustrialización o industrialización alternativa, procesos de descentralización y <recomunalización> de la política; asimismo cuestionan el Estado-nación como marco idóneo para esta civilización; una desinstitucionalización de la vida política-social, recuperando la sociedad civil perdida en aras del Estado del Bienestar; desprofesionalización de la actividad política; un modelo alternativo de democracia y un proceso de desdiferenciación funcional, por el que la esfera económica pudiera ser reabsorbida por otras esferas sociales, o una economía *moral*.

4. **Su composición social heterogénea**, aunque predominan el grupo de profesionales de los servicios sociales y culturales, asalariados pertenecientes a las <nuevas clases medias>. Esto le confiere unas características específicas, si tenemos en cuenta que no surgen de los márgenes sociales sino precisamente del centro y concretamente universitario, lo que hace de estos fenómenos sociales un *fenómeno racional*; significa que las causas, objetivos, movilización y acción están vinculados mediante una racionalidad estratégica-instrumental para su acción colectiva, en función de alcanzar sus objetivos, de carácter universalista, y la obtención de bienes colectivos<sup>89</sup>. Muy relacionados con este número están los dos siguientes.

5. **Sus objetivos y estrategias de acción muy diferenciados**, niegan que los problemas sociales puedan resolverse transformando un sólo factor y, por tanto, acentúan la necesidad de <enfoques globales>; intentando para conseguir sus objetivos concretos alcanzar consensos (combinando los intereses temáticos particulares) y movilizaciones amplias alrededor de sus reivindicaciones, pero preservando la autonomía de los distintos movimientos.

6. **Su estructura organizativa descentralizada y antijerárquica**, en forma de red (o conexión de redes), con un nivel bajo de institucionalización y profesionalización; desconfianza hacia la burocracia y líderes carismáticos.

7. **Su politización de la vida cotidiana y del ámbito privado**, con el intento de desarrollar formas alternativas de convivencia, producción y consumo, transformando en el proceso a los hombres y mujeres concretos integrantes de la sociedad. No aceptan la dicotomía público/ privado - propia de la teoría política liberal - ni la subordinación de la esfera socio-cultural a la político-administrativa. En ese sentido Melucci apunta: *“Ha de subrayarse la dimensión cultural, prepolítica, de estos movimientos que luchan <no sólo por la reapropiación de la estructura material de la producción sino también por el control colectivo del desarrollo socio-económico, por la reapropiación del tiempo, del espacio, y de la vida cotidiana”*<sup>90</sup>.

Aquí hay que recalcar la relevancia de la temática de la *identidad socio-cultural*, que salta precisamente al primer plano en la sociedad postindustrial. Precisamente porque ésta «*corroe* todo vínculo social y las mismas identidades socioculturales». Raschke ha enfatizado que sólo el movimiento estudiantil de los sesenta y los NMS han situado la «*identidad cultural*» - no heredada - en creación y proceso. En el centro de las controversias políticas y junto al concepto de cultura, se logra alcanzar una amplitud ilimitada bajo el marco de este enfoque de crítica sociopolítica.

8. **Sus métodos de acción colectiva no convencionales**, es característico <su uso flexible y pragmático>, aunque pueden incorporar alguna vez ciertas convenciones. Entre sus mé-

<sup>88</sup> Éste aspecto no es novedoso, puesto que ya durante el surgimiento de la sociedad industrial hubo quienes denunciaron sus efectos destructivos; aunque tales protestas se reducían a la disidencia de algún intelectual, algunas llegaron a conformar corrientes culturales o movimientos.

<sup>89</sup> Ya hemos dicho que surgen muchas teorías para intentar explicar este tipo de comportamiento, es interesante poner de relieve que estos jóvenes que no tenían razones objetivas para reivindicar aspectos económicos, dado que ya poseían un status económico. De hecho la misma crisis económica no empieza sino hasta 1974. Suele postularse que la *crisis de la civilización*, de la cual se desarrollan los NMS, precedió a la económica.

<sup>90</sup> Cit., en: RIECHMANN, J. / BUEY F., F. 1994: 66.

todos citamos: la desobediencia civil, la resistencia pasiva, la acción directa con fuertes elementos expresivos, o de esclarecimiento popular, las manifestaciones masivas, las cadenas humanas, los *happenings* y las dramatizaciones públicas provocadoras.

La pretendida novedad de esta <nueva cultura política> ha sido muy debatida. Si bien, puede afirmarse que ya desde el siglo XIX nacen MS de dominante cultural - los movimientos naturista y juvenil alemán - .Con los NMS adviene una nueva perspectiva, en sentido sustancial; lo que no significa que no compartan algunos rasgos con los anteriores, ni que el carácter de novedad radique únicamente en un sentimiento subjetivo de sus protagonistas, o que sólo sean nuevas las situaciones.

El marco fundamental de su novedad se sitúa en el plano de los enfrentamientos sociales asociados al orden de dominación capitalista y con aquellos problemas vinculados a la reproducción social, desde un doble nivel. El primer nivel constituido por el *mundo vital*, explorado por las sociologías del conocimiento de corte fenomenológico; éste constituye el nivel de interacción más básica y cotidiana entre las personas relacionadas entre sí y con la naturaleza. Desde ahí se percibe el mundo como mutilado y amenazado por las fuerzas de dominación y por la extensión incesante de la tecnociencia y nuevas formas de control social. Frente a ello, los NMS articulan estrategias de liberación en la vida cotidiana y revolución de las formas de vida.

El segundo nivel concierne a los grandes problemas globales <de la especie>, bajo una situación mundial que la pone en peligro. En concreto la *crisis de la civilización* desarrollada principalmente desde la segunda mitad del siglo XX, permitió alcanzar umbrales que posibilitan una amplia intervención humana. La que puede ser contemplada desde la creación de nuevas formas de vida, mediante la intervención en el genoma de especies vegetales, animales; hasta, incluso, la creación humana a través de la ingeniería genética, vinculado al desarrollo socio-tecnológico y la expansión de la energía atómica, la industria química moderna, etc. Somos, en parte conscientes de la creciente destructividad de la civilización generada por la sociedad industrial y una decreciente eficiencia global derivada de la incapacidad resolutoria del sistema político. En esa línea C. Offe señala muy atinadamente que:

*“Las tres fórmulas de racionalidad con las que se han impulsado y legitimado los procesos de modernización en los siglos XIX y XX (técnica científica, el cálculo económico del capital y la regulación jurídica) han quedado por lo menos tan desacreditadas como insuficientes, poco fiables y potencialmente irracionales, y hoy nadie pretende fundamentar la racionalidad de la acción política en estos criterios exclusivamente”*<sup>91</sup>.

Esta conciencia de los *límites civilizatorios* constituye el denominador común de los NMS, que se extiende no sólo a los límites del orden ecológico, sino a los sociales, los culturales e incluso antropológicos. Por lo cual se propone «una sociedad cualitativamente diferente» que implica una nueva formación social, un modo alternativo de vida y unas relaciones más humanas. En éste sentido, *“el interés por un territorio (físico), un espacio de actividades o “mundo de la vida”, el cuerpo, la salud e identidad sexual; la vecindad, la ciudad y el entorno físico; la herencia y la identidad cultural, étnica, nacional y lingüística; las condiciones de vida y supervivencia de la humanidad en general”*<sup>92</sup> serían las preocupaciones más relevantes de los NMS.

Los contenidos incorporados por los NMS son al mismo tiempo de una *radicalidad general y particulares*. Y son propiamente nuevos los que conciernen a la *protesta* contra <la modernización burocrática y la creciente racionalización> proponiendo alcanzar un modo de vida que aminore la destructividad ecológica y social, etc.-. Algunos añaden como novedad, la importancia concedida a la *creación de <nuevas identidades colectivas>*, consideradas como meta del

<sup>91</sup> Cit., en: RIECHMANN, J. / BUEY F., F. 1994: 71.

<sup>92</sup> Cit., en: RIECHMANN, J. / BUEY F., F. 1994: 74.

propio movimiento<sup>93</sup>. Otros autores prefieren acentuar la novedad de los valores que promueven: la *autonomía personal* y la *identidad*, y sus correlativos: la *descentralización*, el *autogobierno* o la *democracia de base*.

Entre sus *formas de acción* preferidas, según D. Rucht, se constituyen grupos y organizaciones con mayor autonomía, enfatizan la política local, tienen poco interés por participar en elecciones y, por tanto, en la representación parlamentaria; incluyen una acción administrativa y judicial y priorizan la desobediencia civil sobre la violencia, etc.<sup>94</sup>

En resumen, podemos afirmar que la novedad de los NMS puede ser leída desde diversos puntos. Su estudio nos conduce a detectar algunas de las categorías claves rescatados por el discurso del multiculturalismo, pero incluso a reconocer – junto con la Nueva Izquierda – el impulso que imprimen estos movimientos al propio multiculturalismo; y si se quiere, la «fuerza de la cultura» inscrita en algunos específicamente en algunos de ellos. Constituye una óptica para contemplar los fenómenos contemporáneos, que ya no pueden ser considerados – epistemológicamente – como un objeto empírico unitario. Porque según nos observa Melucci:

*“Combinan componentes diversos en su unidad empírica, niveles y orientaciones de acción que deben de ser distinguidos analíticamente. Sin diferenciar tales elementos, la comparación entre formas de acción que se sitúan en contextos históricos distantes entre sí responde a una confusión epistemológica”*<sup>95</sup>.

Por consiguiente, será fundamental en principio identificar hasta que punto hay aspectos que son equivalentes al multiculturalismo, su significado y el lugar que ocupan en el sistema de relaciones sociales.

### 3. «VERSIÓN FILOSÓFICA-POLÍTICA» DEL MULTICULTURALISMO.

La versión política del multiculturalismo parece ser una de las perspectivas más desarrollada por diversos autores y de gran relevancia a nivel internacional, ocupando un papel principal en la agenda política de los últimos años. Sin embargo, también hay que reconocer que trasluce la añoranza sentida por los teóricos de la postmodernidad, respecto el vacío de una ideología capaz de enfrentar los desafíos actuales; y por eso, el multiculturalismo podría ser un candidato idóneo. Por contrapartida, también nos pone frente al crudeza de los conflictos o choques culturales, predichos años atrás por A. Toynbee, que calificó como la característica más señalada de finales del siglo XX<sup>96</sup>. Y nuevamente ha sido sacada a relucir por Huntington bajo el título «El Choque de Civilizaciones» (*clash of cultures*)<sup>97</sup>, dado que asistimos a brotes de conflictos en distintas regiones del planeta. Un aspecto que si observamos con detenimiento está condicionado en parte por la historia, aunque también implica una problemática de carácter ético y político-jurídico. Por eso el objetivo de ésta sección es presentar algunas de las observaciones y acotaciones más importantes para esclarecer la temática del multiculturalismo, considerando como punto de partida la aportación de la polémica, bastante difundida, entre J. Habermas y C. Taylor.

<sup>93</sup> Cf. HUNT, S. / BENFORD, R. / SNOW, D. (1996). *Marcos de acción colectiva y campos de identidad en la construcción social de los movimientos*. En: Complejidad y Teoría Social. Madrid: Academia, CIS., 221-249.

<sup>94</sup> Cit., en: RIECHMANN, J. / BUEY F., F. 1994: 78.

<sup>95</sup> MELUCCI, A. (1994). *¿Qué hay de nuevo en los <nuevos movimientos sociales>*, en: LARAÑA, E./ GUSFIELD, J. L.N.M.S.: 123-124.

<sup>96</sup> Cf. TOYNBEE, A. (1958). *Kultur am Scheidewege*. Zürich: Editor Europ, cap. 11: «*Begegnungen zwischen Kulturen*». (Encuentro entre culturas).

<sup>97</sup> HUNTINGTON, S. P. *The Clash of Civilizations?* Journal Foreign Affairs, v. 72: n. 3 (1993) 22-135.

El aspecto central de este debate y su perspectiva política, así como su dificultad principal se articula a la estructuración o el marco de una sociedad democrática liberal:

*“En el Multiculturalismo y la “política del reconocimiento” se abordan problemas de candente actualidad para las democracias liberales derivados de la existencia, bajo un mismo orden político, de diferentes ordenes culturales, religiosos, étnicos, etc., lo cual desemboca en situaciones problemáticas y constituye el núcleo de reflexión del actual debate sobre el multiculturalismo. En concreto, el conflicto que plantea es si una sociedad democrática puede dar igual trato a todos sus miembros y a la vez reconocer identidades particulares”*<sup>98</sup>.

Lo anterior puede llevarnos a pensar exclusivamente en las sociedades pertenecientes al Primer Mundo. Pero la cuestión es que el mismo multiculturalismo y todos sus problemas, así como desafíos, se encuentran también latentes en otros contextos, si se quiere periféricos, que no han alcanzado plenamente la democracia. De hecho, algunos de estos países, se caracterizan por tener una población que ha sido definida claramente – desde tiempos ancestrales- a partir de la diversidad cultural, en sentido pleno: étnica, religiosa y cultural. Sobresale el caso de la India donde la coexistencia de esta diversidad ha sido una constante en su historia y no parece que en sí misma, haya sido motivo de conflicto sino hasta la llegada de la denominada globalización económica<sup>99</sup>. Lo que nos permite sospechar sobre los orígenes del conflicto multicultural y sus dificultades. Y afirmar que éste problema se sitúa no sólo en la convivencia de la diversidad o el pluralismo en una sociedad democrática liberal sino que también se ve afectado por una serie de factores al margen.

W. Kymlicka, haciéndose eco de esta cuestión sostiene que la confusión implicada por el término *multicultural*, no permite distinguir entre: una «sociedad multinacional», es decir, aquellas que contienen en su seno diversas subunidades con conciencia de nación; y la «poliétnica», integrada por aquellos estados en los que conviven gentes de diversas etnias y culturas; siendo éstas las dos *formas principales* del pluralismo cultural de las democracias liberales, y por lo tanto, serían términos nuevos a introducir en dicho discurso. Además, él distingue tres grupos culturales<sup>100</sup>:

- Los grupos tradicionalmente desfavorecidos – mujeres, discapacitados, homosexuales-. Él considera que estos casos no representan realmente culturas diferentes, ni exigen para ser reconocidos un estatuto diferente. Más bien, piden gozar de los *mismos derechos que los varones ‘capacitados’ y heterosexuales*. Pero manteniendo el respeto a sus rasgos diferenciales. Desde el ámbito constitucional, suelen pedir cuotas de representación – derechos- u otros mecanismos similares, pero provisionalmente; es decir, hasta que la sociedad los haya reconocido como tales.
- Los grupos de minorías nacionales. Estos exigen derechos de autogobierno, transferencia de poder. La dificultad aquí radica en hallar los mecanismos políticos para articular el Estado a satisfacción de los diferentes grupos – Estado de autonomía, Federalismo Simétrico, Federalismo Asimétrico o Confederación de Naciones.
- Los grupos culturalmente diversos que reclaman derechos colectivos y piden explícitamente el apoyo público para satisfacerlos, i.e., una educación bilingüe, exención para

<sup>98</sup> CORTINA, A. (1997). *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, conferencia del 4/ 01/ 97, 1. Madrid: Ediciones Encuentro/ Fundación Argentaria. Posteriormente recogida en (1998). *Topografías de la Modernidad*. Madrid: Ediciones Encuentro/ Fundación Argentaria, 34-53.

<sup>99</sup> SHARMA, S. P. *The cultural costs of a globalized economy for India*. *Dialectical Anthropology*, v. 1.: 21/ 09 (1996) 219-316.

<sup>100</sup> Cf. KYMLICKA, W. 1996: 46-55; y su obra: - (1993). *Community*. In: *A companion to Contemporary Political Philosophie*. GOODIN, R. E. / PETIT, P. (eds.) USA: Blackwell Companions to Philosophy, 366-378.

las diferencias religiosas, colaboración económica para la creación de escuelas que eduquen en la propia cultura, etc.

Kymlicka considera que únicamente los dos últimos grupos culturales corresponderían en sentido estricto a la óptica del multiculturalismo, dado que ambos están se adecuan respectivamente, a los citados estados multinacionales y poliétnicos. Aunque otros autores asuman en esa perspectiva el tema de los nacionalismos y su articulación.

A mayor abundancia éste autor, recalca que la ambigüedad de la categoría del multiculturalismo hizo que el gobierno canadiense recibiera serias críticas, cuando intentó describir su política del «multiculturalismo» (1970). La que fue proyectada con el objetivo de fomentar la *polietnicidad* y la *no asimilación* de inmigrantes. Por otra parte, también hace hincapié en la conexión de la categoría de multiculturalismo y la compleja noción de cultura, afirmando:

*“Utilizo «cultura» como sinónimo de «nación» o «pueblo»; es decir como una comunidad intergeneracional, más o menos completa institucionalmente, que ocupa un territorio o una patria determinada y comparte un lenguaje y una historia específicas. Por tanto, un Estado es multicultural bien si sus miembros pertenecen a naciones diferentes (Estado multinacional), bien si éstos han emigrado de diversas naciones (un Estado poliétnico) siempre y cuando ello suponga un aspecto importante de la identidad personal y la vida política”* <sup>101</sup>.

Lo que se pone de relieve aquí, es que la cultura es «la expresión de la pertenencia a una comunidad o grupo»; un *bien* básico, que es compatible con el liberalismo en la medida en que permite proteger jurídicamente éstas condiciones mediante la promulgación de «derechos culturales diferenciados». Sin embargo, este planteamiento divide y enfrenta a minorías y mayorías, y no calibraría los conflictos que se derivan de temas como son: los derechos lingüísticos, la autonomía regional, la representación política, el curriculum educativo, las reivindicaciones territoriales, las políticas de inmigración y naturalización e incluso aspectos de tipo simbólico nacional - los himnos, festividades, etc.-. Por eso, éste autor mantiene que el desafío fundamental de las *democracias actuales* es hallar *respuestas moralmente defendibles y políticas viables*.

No obstante, el multiculturalismo o pluralismo cultural, también puede ser contemplado como: *“Aquel conjunto de medidas políticas y jurídicas dirigidas a la aceptación y fomento de la diversidad y la diferencia dentro de un marco unificador no impositivo”* <sup>102</sup>. En ese sentido opera como un contrapeso frente a la tendencia uniformizante de la globalización; y hay que poner de relieve que la búsqueda de un pluralismo auténtico por parte del Estado y la promoción del diálogo entre los diversos grupos, constituye precisamente la mejor garantía para los grupos minoritarios, cuyo problema más serio es «la persistente desigualdad en el acceso a los bienes materiales». Por tanto, es posible afirmar que siempre será un indicador clave poder remitirnos a las referencias explícitas de las políticas aplicadas a las minorías.

Por último, el multiculturalismo es también «el lenguaje político moderno de la identidad», que formula una crítica moral para denunciar las deficiencias e incapacidades del liberalismo. En ese sentido, puede ser estudiado a partir de su registro normativo, con el fin de resaltar los criterios de reconocimiento colectivo que subyacen a su idea de *comunidad política*. El nacimiento de éste lenguaje se inscribe en el marco de las concepciones organicistas que alimentaron la reacción conservadora frente a la revolución francesa. Únicamente se adelantó unas déca-

<sup>101</sup> KYMLIKA, W. 1996: 36.

<sup>102</sup> Cf. VELASCO, J. C. (1996). *Derecho de las minorías: de la política de la diferencia a la democracia deliberativa*. Instituto de Filosofía, CSIC, 13. (Manuscrito inédito).

das a los inicios del marxismo, en cuya escatología social las *formas de identidad colectiva*, que no se vincularon directamente a las relaciones de producción, tuvieron muy poca incidencia<sup>103</sup>.

### 3.1. EL DEBATE «HABERMAS-TAYLOR».

Una de las perspectivas de la ‘versión’ política del reconocimiento se encuentra expuesta en el debate entre J. Habermas y C. Taylor, representantes de dos tendencias que buscan dar con el sentido del mismo. Sus posturas han suscitado críticas diversas y el alineamiento de diversos autores en torno a su discurso.

Habermas en *«El discurso sobre la modernidad»*<sup>104</sup>, comienza apuntando que lo que siempre se ha debatido en la modernidad, bajo distintos rótulos, es el tema de la parálisis de las fuerzas de cohesión social; la privatización y el desgarramiento; considerados como deformaciones resultantes de la práctica cotidiana unilateral de la razón - aspectos que también han sido puestos de relevancia, de alguna manera por Hegel, Marx, Weber, Tönnies-. Contra dicha parálisis, se evocó la alternativa al recurso de un poder equivalente al poder unificador de la religión.

De ahí que, el movimiento comunitarista arranca de la suposición de que una sociedad basada únicamente en la garantía de los derechos fundamentales individuales – liberales, sociales y democráticos – es incapaz de generar ese «poder unificador de la religión»; y sea necesaria la existencia de una *concepción compartida del bien*; que pudiera ser vinculante y unificadora, y hallarse situada por encima de todo derecho individual. Se trata de poseer un núcleo desde donde se definieran los límites y pretensiones legítimas de tales derechos. Por contrapartida, las posturas liberales son aquellas basadas en las siguientes suposiciones: primero, que los derechos fundamentales liberales y democráticos guardan por sí mismos una relación *interna* con una determinada concepción del «bien común», al menos potencialmente creadora de solidaridad; segundo, en las sociedades modernas *ninguna* concepción del bien – dado su creciente pluralismo – que vaya más allá de esos derechos individuales, puede ser convertida en la base de «unión social» vinculante para *todos* sus miembros<sup>105</sup>.

Así la discusión general se centra, en que los primeros admiten que únicamente en el contexto de formas de vida comunitaria - como condición y presupuesto que ha sido olvidado- “*pueden los derechos liberales cobrar un sentido no-destructivo*” y, por tanto, ser legítimos. Por el contrario, los segundos, insisten en que los derechos fundamentales, se han de *anteponer* - puesto que constituyen el núcleo normativo- a todas las formas de autodeterminación comunal, tradiciones e identidades particulares de tipo étnico o religioso.

Aunque hay posturas intermedias, i.e., Wellmer es de los autores que afirman que se puede dar una conjunción de ambas posturas, dado que el debate se circunscribe al interior de las sociedades liberales, y que pueden ser asumidas las reivindicaciones del comunitarismo. Objetivamente lo que tenemos delante es la revisión de los supuestos básicos en los en los que se asienta la concepción liberal de la sociedad: el principio de la neutralidad ética del derecho y el Estado; la tesis de la prioridad de la justicia sobre la vida buena; el concepto de sujeto liberal;

<sup>103</sup> Cf. COLOM, F.: 1998: 51-57. Para profundizar en ésta tesis sobre el multiculturalismo, pero además en otros de los «lenguajes políticos de la modernidad»: el liberalismo, el republicanismo, el marxismo y el conservadurismo, pp. 51-116.

<sup>104</sup> HABERMAS, J. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus, 462.

<sup>105</sup> Cf. WELLMER, A. (1996). *Condiciones de una cultura democrática. Sobre el debate entre “liberales” y “comunitaristas”*, en: *Finales de Partida: La modernidad irreconciliable*, Madrid: Cátedra, 79-80.

así como el principio de integración social, en un espacio de juego, que permita el ejercicio de las capacidades y libertades de los individuos.

En fin el multiculturalismo es una temática puntillosa y en torno a ella se abre un abanico de posturas variadas, cuyas soluciones no resultan sencillas<sup>106</sup>. En general la mayoría de los autores para responder a este problema suelen tomar como punto de referencia la distinción realizada por Walzer, fundada en el principio universal que consigna: «Tratar a todos como seres libres e iguales» y representada mediante dos versiones<sup>107</sup>:

- Liberalismo 1: Asume que el principio arriba mencionado significa prescindir de las diversas concepciones de vida buena para la organización de la vida pública, apoyando así la neutralidad política.
- Liberalismo 2: Asume que aquél principio exige de las instituciones públicas promover los valores culturales particulares, pero siempre bajo el respeto de unas determinadas condiciones. Supone entonces que el Estado debe intervenir reconociendo los derechos a los distintos grupos con el fin de lograr su supervivencia y la posible transmisión de su cultura a las generaciones venideras.

Una vez hechas las observaciones anteriores, y antes de profundizar un poco en las posturas de Habermas y Taylor, podemos señalar el punto de discusión central entre ambos. Éste se refiere a la discusión en torno a «la justificación normativa de los derechos especiales». Y exponer los referentes de los que parten, entre los que podríamos distinguir los siguientes aspectos:

**a) La perspectiva política:** Habermas como exponente del debate parte de un liberalismo afín al cosmopolitismo mientras que Taylor parte de un nacionalismo<sup>108</sup>. De ahí que la propuesta de ambos autores, en sentido estricto sea “incommensurable”. Máxime si tenemos en cuenta que sus concepciones de sociedad política y su horizonte de lo que es la política, marchan en direcciones opuestas, lo que hace difícil un encuentro.

A mayor abundancia, en el **liberalismo**, la función del Estado queda **confinada** a la protección y defensa de los derechos y libertades de los individuos, para que estos en un orden espontáneo se desarrollen de la manera más propicia; y se asocien **contingentemente** a un territorio, cuya extensión y características son producto de fenómenos históricos circunstanciales. Esto significaría que los rasgos culturales y territoriales de la comunidad política son anteriores a la construcción de la comunidad civil - aunque hay que admitir que históricamente ambos han llegado a conciliarse y han buscado puntos de contacto -. En este sentido el Estado sólo posee la expresividad concedida a los individuos y de ahí, que le corresponda una pretendida **neutralidad** con respecto al orden cultural. A lo sumo, podría mantenerse una identidad política, en cuanto que el ciudadano pertenece a una sociedad política.

Por tanto, en este contexto la **tarea del gobierno está limitada**, controlada y destinada a la protección del único sujeto de derechos que es el individuo; aunque sea mediada por instrumentos políticos como son las declaraciones de derechos, las constituciones, las instituciones,

<sup>106</sup> Pueden verse los distintos tratamientos de esta problemática según: Wolf, Rockefeller, Walzer, en TAYLOR, C. (1993). “El multiculturalismo y la “política del reconocimiento”, GUTMANN, A. (ed.). México: FCE, 139.

<sup>107</sup> Cf. WALZER, M. (1993). «Comentario» a Charles Taylor, en: GUTMANN, A. (ed.). 1993: 139ss.

<sup>108</sup> Cf. BOLADERAS, M. (1996). *Las críticas a Habermas*, en: *Comunicación, Ética y Política*, Madrid: Tecnos, 150-188; RIVERO RODRÍGUEZ, Á. (1996). *La crítica liberal al Multiculturalismo*. Instituto de Filosofía, CSIC, 1-13. (Manuscrito inédito).



etc. Y su mecanismo de legitimación radica básicamente en el **consenso** - tácito o expreso-, con lo cual queda vinculado a la democracia.

En cambio, en el caso del **nacionalismo** la finalidad del Estado es ser **expresión esencial** de una comunidad nacional, puesto que este “sentimiento o ideología” está sostenido en el principio de que «todo Estado ha de estar fundado en una nación y toda nación ha de constituirse en un Estado». El resultado es que la identidad nacional depende de la acción política, incluso llegan a fundirse, conformando algo homogéneo, compacto, no sujeto a elección ni arbitrio. Aquí la noción de identidad nacional es mucho más amplia que la nacionalidad - integridad territorial, lengua común, las costumbres y la cultura -esenciales a la idea de nación - ya que supone la conciencia de todos estos rasgos, considerados como determinantes de derechos y lealtades diferenciadas. El nacionalismo concibe, pues, un macro-sujeto político, en concreto la nación, cuyas manifestaciones, supervivencia y desarrollo constituyen el objetivo básico de la vida política, al que se han de plegar las voluntades particulares. De ahí su conexión con el republicanismo, y, por tanto, con una determinada concepción de democracia, cuya base de legitimación es la identidad colectiva construida mediante modelos narrativos, historias o símbolos.

**b) El contexto social e intereses a los que responden ambos autores también es claramente divergente.** Habermas se encuentra centrado en el caso de las comunidades emigrantes crecientemente numerosas en Europa - minorías dispersas - y el emergente pluralismo cultural, que incide en otros problemas. Además, mantiene una actitud crítica con respecto a la regulación restrictiva del asilo en Alemania y a la legislación de la inmigración, que sólo reclama el reconocimiento de su particularidad cultural y no la autogestión política.

Taylor, en cambio, se centra en la problemática de Quebec, reivindicando el autogobierno para garantizar la subsistencia de la cultura francófona y su comunidad respectiva que garantice la lucha por la preservación de la misma - minoría etnoterritorial -. Además, con la intención de proponer ciertas bases para una filosofía moral articulada en su propuesta comunitaria.

**c) Las fuentes de ambos autores:** Habermas entronca con el cosmopolitismo –universalismo -, que se remonta a los estoicos, fundado en el ideal del “Estado mundial” – cosmópolis - al que pertenece necesariamente todo ser humano racional. En un Estado así, se pretende totalizar sus acciones por encima de sus condiciones y circunstancias particulares<sup>109</sup>. Taylor trata de aportar también una perspectiva histórica-filosófica y para esto recurre a una selección de autores clásicos y modernos - de la tradición romántica: Agustín, Rousseau, Herder y Hegel.

**d) El marco jurídico-político común a ambos autores es el liberalismo:** lo que hace más interesante la cuestión, ya que Taylor, se considera a sí mismo como liberal, pero no cualquier liberalismo, sino del que designa como Liberalismo II. En este sentido, ambos ofrecen la ocasión de repensar la teoría liberal desde distintas premisas - metodológicas, epistemológicas, antropológicas, metafísicas, etc.- como paso previo al establecimiento de conclusiones ético-políticas con las que enfrentar los grandes desafíos del mundo modern.

<sup>109</sup> Téngase en cuenta que en sus orígenes el cosmopolitismo se enfrentó a la filosofía griega y su tradicional distinción entre griegos y bárbaros, como un «dictado de la naturaleza» y que implicaba una superioridad racial y lingüística. Los estoicos, siglos III-IV a.C. rompen con esta división al afirmar que «todo el mundo comparte una misma razón y un mismo logos»; por tanto, el ciudadano estoico pertenece a una comunidad mayor, la de todos los hombres, el cosmos o el mundo entero. Esta idea del «gran cuerpo político» fue rescatada por la modernidad; con Kant que se planteó la forma que habría de tener un *gobierno mundial* como garante de la paz perpetua –fueron ya los primeros visos de la globalización-.

En suma, puede decirse que ambos autores<sup>110</sup> mantienen en común la exigencia del reconocimiento derivado de la dignidad humana y admiten que ésta apunta a la protección de los derechos de los individuos como seres humanos y al reconocimiento de los intereses como miembros integrantes de grupos humanos específicos. Su divergencia fundamental radica en la defensa de una política del reconocimiento igualitario (Habermas) frente a una política del reconocimiento de las culturas minoritarias (Taylor). Es importante observar desde aquí que Taylor no afirma categóricamente que todas y cada una de las culturas deban ser mantenidas con el total de sus aportaciones, más bien, sólo lo sugiere “*es razonable suponer su aportación o... sería una arrogancia suprema negarla*”<sup>111</sup>, deja así ver que distingue entre ellas, lo respetable, lo que merece protección y lo indeseable.

**d) La noción de identidad:** Habermas se remite a una identidad creada por socialización<sup>112</sup>, articulada en los “mundos de vida”. Taylor se apoya más en una identidad dialógica, fundada en una reconstrucción histórica-fenomenológica<sup>113</sup>. Así, mientras en el liberalismo encontraremos a lo sumo una referencia a la identidad política, en el nacionalismo ésta se funde con la identidad cultural.

### 3.1.1. La concepción del «habermasiana» del multiculturalismo.

Uno de los desarrollos más articulados y consistentes que hace Habermas respecto al multiculturalismo, es la réplica presentada a propósito del libro publicado por Taylor: «*El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*». Su crítica se desarrolla simultáneamente desde un triple nivel y establece ciertos contornos del multiculturalismo. Pero además su reflexión se enclava en el marco de la construcción europea y el futuro a enfrentar.

El desarrollo realizado por Habermas es amplio y se encuentra diseminado en varias de sus obras. Aquí nos limitaremos a destacar los *interrogantes* que plantea el multiculturalismo y su perspectiva bajo el «paradigma procedimental de derecho» en su versión *participativa*, así como su incidencia en los estados europeos, a través de su propuesta del «Patriotismo Constitucional»<sup>114</sup>.

Habermas parte de un **diagnóstico de la sociedad actual**<sup>115</sup>, transida de una serie de movimientos sociales y de luchas políticas por el reconocimiento. Apunta hacia una distinción entre fenómenos emparentados que no han de ser confundidos entre sí, tal es el caso del: “*feminismo, multiculturalismo, nacionalismo y la lucha contra la herencia eurocéntrica*”<sup>116</sup>. Su vinculación radica en que todos ellos forman un frente común de resistencia contra la opresión, la marginalización, el despre-

<sup>110</sup> Cf. VELASCO A, J. C. 1996: 15.

<sup>111</sup> Cf. TAYLOR, C. 1993: 106.

<sup>112</sup> HABERMAS, J. 1994: 83-121. Éste autor subraya que a las sociedades occidentales después de Auschwitz les ha quedado vedado el recurso a la formación de una identidad a partir de la historia nacional y nos remite al proceso concreto de Alemania. En donde se dotó de un sentido a ciertos colectivos para que orientaran su acción, creando un tipo de mentalidad de afirmación y autoafirmación, vinculado a la idea de supremacía racial y en la defensa pseudocientífica del enemigo interno y el externo. Así fue posible el exterminio en gran escala, imposibilitando a sus ciudadanos el interrogar sobre la autoridad de sus tradiciones y, liberando un egoísmo nacional. Por eso postula la identidad *postnacional* que mantiene como punto de integración: la universalización de la democracia y los derechos humanos. (Patriotismo de la Constitución).

<sup>113</sup> TAYLOR, C. (1989). *Sources of the self*. Cambridge: Harvard University Press, 601.

<sup>114</sup> Para profundizar esa noción cf. HABERMAS, J. (1997). *Más allá del Estado nacional*. Madrid: Trotta, 185.

<sup>115</sup> HABERMAS, J. *Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State*. (tr. Sherry Weber Nicholson), in: TAYLOR, C. (1994). *Multiculturalism*, edited and introduced by Gutmann, A. Princetown, New Jersey: Princetown University Press, 116-120. (La versión castellana no incluye la réplica de Habermas).

<sup>116</sup> HABERMAS, J. 1994: 116.

cio y de ahí, arranca su lucha por el reconocimiento de sus identidades colectivas. Esto puede darse bajo el contexto de una cultura dominante o el de la comunidad de los pueblos.

Aunque entran también en juego las desigualdades sociales, económicas y las dependencias políticas, considera que el punto neurálgico radica en que son «movimientos de emancipación» y definen sus metas políticas colectivas por la vía cultural. Por eso, la perspectiva que nos presentan es tan heterogénea y fragmentaria, que exige establecer sus distinciones para evitar la confusión en nuestra investigación, a la par que abstraer un posible común denominador.

Ese marco de referencia le sirve a Habermas para situar con precisión el caso de Quebec, y darle la amplitud y el lugar que le corresponde - contra la pretendida universalización que le atribuye Taylor - y su intento de proponerlo como paradigma del multiculturalismo. Asimismo le permite explicitar distintos niveles de análisis: el debate sobre el *Political Correctness*, los discursos filosóficos y la pregunta por el derecho o derechos de las minorías -a los que también alude Taylor<sup>117</sup>-. Todo ello para confirmar que *no* todas las luchas por el reconocimiento son iguales, y ni siquiera tienen la misma forma y contenidos, en consecuencia debería detallarse aquello que es fundamental para cada caso. Sin perder de vista el marco más amplio al que se articulan, que es la sociedad moderna, caracterizada por constantes cambios y transformaciones; lo que implica que sus contextos son cambiantes, en función de sus nuevas necesidades y los diferentes intereses coyunturales, que se desprenden como resultado principal de los contactos interculturales, provocados por los fenómenos migratorios en Europa.

Podemos afirmar que los interrogantes que el multiculturalismo plantea a Liberalismo, cristalizan en la crítica comunitarista de Taylor. Habermas explicita su recepción de aquella y sus puntos críticos, que a continuación presentamos a modo de sumario:

- Si se tiene en cuenta la perspectiva ya esbozada acerca las sociedades multiculturales, hasta qué punto una teoría individualista del derecho, que por principio pretende ser neutral, es capaz de abrirse - o permanece ciega - a los nuevos contextos; y puede asumir y responder, hacer compatibles, las luchas por los derechos legítimos de aquellos actores colectivos, que no se sienten respetados en su dignidad o más bien, será preciso introducir «derechos comunitarios» para tutelar las diferencias. Esto le lleva a preguntarse si es adecuado interpretar la neutralidad del sistema liberal del derecho como ausencia de todo discurso ético-político.
- En conexión con lo anterior, y bajo esa perspectiva que interroga al derecho, Habermas teme que al preservar ciertas «formas de vida» y salvaguardar las «identidades colectivas», esto podría ocasionar un conflicto entre las libertades subjetivas. Por eso se interroga por los riesgos que implicaría introducir, en concreto tales derechos «étnicos», en un sistema jurídico basado en el principio de responsabilidad individual - según él entiende que es la intención de la propuesta de Taylor -.
- Finalmente, dado el contexto señalado, es inevitable llegar a preguntarse por el tipo de integración que pudiera llegar a ser establecida. La que debiera permitir compaginar el respeto de las «identidades colectivas» y su *cohesión* a un «Estado de Derecho».

Habermas considera que la conformación de una Teoría Moderna del Derecho, implica la existencia de nociones centrales inscritas en la tradición liberal y sus respectivos presupuestos, articuladas a una estructura básica y según un procedimiento, que se concreta en un *camino democrático* para realizar el sistema de derechos. Planteados estos términos, concluye en principio

---

<sup>117</sup> HABERMAS, J. 1994: 120.

que, el modelo del Liberalismo II de Taylor no sólo ataca los principios liberales en sí mismos, sino que, cuestiona el núcleo individualista de la autocomprensión moderna de la libertad<sup>118</sup>.

Por eso Habermas subraya que el marco específico de comprensión desde donde se ha de dar respuesta coherente a los interrogantes planteados es a partir de una «Teoría Procedimental y Comunicativa del Derecho», cuyas categorías son: la Constitución, los ciudadanos, la asociación, la libertad, la igualdad, los derechos fundamentales, el Estado, la identidad, la persona jurídica y el derecho subjetivo, el derecho positivo, las normas<sup>119</sup>.

A continuación presentamos el desarrollo de la réplica que realiza Habermas a Taylor, a partir de tres puntos principales; subyace a estos cuál es su concepción de la Teoría del Derecho Procedimental y Comunicativo, donde realiza una discriminación gradual de varios aspectos.

### 1. Sobre la Teoría del Estado de Democrático de Derecho.

El moderno Estado de Derecho se apoya en la Constitución entendida como «proyecto histórico» que los ciudadanos prosiguen de nuevo en cada generación. Ésta retoma la idea del derecho racional por el cual los ciudadanos se agrupan a partir de su propia decisión en una comunidad de asociados jurídicos, libres e iguales. Y a ella le corresponde poner en vigencia aquellos derechos que los ciudadanos deben concederse recíprocamente, cuando ellos quieran regular su vida en común, legítimamente, con los medios del derecho positivo. Así quedan presupuestos los conceptos de derecho subjetivo y la persona jurídica individual como titular de derechos.

Ahora bien, el ejercicio de poder político en el Estado de Derecho está doblemente codificado: *“debe poder entenderse a la vez como realización de un sistema de derecho la elaboración institucional de los problemas planteados y la mediación procedimentalmente regulada de los intereses correspondientes”*<sup>120</sup>. Por eso resulta fundamental distinguir **tres planos**:

- a) **El plano político**, que constituye el marco donde los actores colectivos discuten frente a frente acerca de los fines colectivos y la distribución de bienes colectivos.
- b) **El plano moral**, donde se asientan las normas morales que regulan las interacciones posibles entre sujetos capaces de lenguaje y acción.
- c) **El plano jurídico**, que tiene por objetivo tratar directamente de los derechos individuales exigibles judicialmente. Y parte de que «las normas de derecho» se refieren a «contextos de interacción de una sociedad concreta», y es en este espacio determinado al que se extiende su alcance; esto es, a un colectivo de miembros de un Estado socialmente delimitado, en cuyo interior se producen decisiones políticas, y constituye el ámbito donde pueden tener validez. Pero igualmente, es a través de ellas, como la sociedad organizada en el Estado puede actuar sobre sí misma, articulando programas colectivos obligatorios.

Un primer aspecto relevante para destacar desde aquí, es que ni el plano político o el moral pueden disolver, ni destruir el jurídico.

**La estructura básica** que las sociedades complejas utilizan para tomar las decisiones políticas y hacerlas efectivas es una forma de regulación a través del derecho positivo, que entraña una estructura artificial y sus predicciones normativas. Ésta podría ser caracterizada como<sup>121</sup>:

<sup>118</sup> HABERMAS, J. 1994: 109.

<sup>119</sup> Para profundizar en la temática del Derecho y el Estado democrático desde la perspectiva de la teoría del discurso en Habermas. Cf. HABERMAS, J. 1998: 469-532.

<sup>120</sup> HABERMAS, J. 1994 : 107-108.

<sup>121</sup> Cf. HABERMAS, J. 1994: 122.

- **Formal**, basada en la premisa de «lo que no está expresamente prohibido, está permitido».
- **Individualista**, porque hace de la persona particular la titular de los derechos subjetivos.
- **Positiva**, pues se asienta en decisiones - susceptibles de ser cambiadas - de un legislador político.
- **Procedimental estatuida**, es decir, que está legitimada mediante un proceso democrático.

Por eso el *derecho positivo* exige solamente un comportamiento legal, pero legítimo. La motivación de la obediencia a la ley se deja a cada quien. Sin embargo, es creado para que sus destinatarios puedan seguirlo por respeto a la ley.

La *legitimidad* se da cuando se cumplan dos condiciones: la primera, asegurar en forma simétrica la autonomía de los ciudadanos, que se comprenden así mismos también como autores; y la segunda, éstos son libres sólo como partícipes en los procesos legislativos, regulados de tal manera que se producen formas de comunicación que permiten suponer a todos, con respecto a las regulaciones acordadas, que han obtenido un consentimiento universal y motivado racionalmente.

Hasta aquí es claro que el itinerario, viene dado por una concepción procedimental de derecho, según la cual el proceso democrático debe asegurar simultáneamente la *autonomía pública* y la *privada*. Para lo cual exige la articulación y fundamentación de un discurso sobre aspectos relevantes que han de ser discutidos en un espacio público, jurídicamente institucionalizado, de manera que exija los derechos fundamentales sin los cuales no puede haber un derecho legítimo en general; esto es, el derecho a iguales libertades subjetivas de acción, que presuponen la completa protección individual a través del Derecho.

Sobre la «vertiente ética» del liberalismo, Habermas nos indica que podemos verificar a través de la historia sus conquistas políticas, así como los de la socialdemocracia. De ellas surgieron los movimientos de emancipación de la burguesía y del proletariado europeo. Asimismo, si consideramos el campo de las necesidades, la teoría del Derecho ha incorporado un renglón sobre la distribución de “bienes básicos” ya sea individualmente - dinero, tiempo libre, servicios - o de aquellos utilizados de forma individual - infraestructura de transportes, salud, educación -. De ahí que, según él, no proceda el reclamo de los comunitaristas, en cuanto a su “ceguera” del sistema liberal. Porque además, la concepción liberal subraya que lo que se ha de *garantizar es un orden jurídico éticamente neutral*.

En conexión con esto último, hemos insistido que **hay una complementariedad externa e interna entre autonomía pública y privada**; por lo que no podemos limitar una y hacer desaparecer la otra, sin hacer tambalear el paradigma del Derecho Liberal - en la línea de Locke y el del Estado social de horizontes limitados-. En este sentido, se mantiene que los sujetos - derecho privado- no pueden obtener el disfrute de las libertades subjetivas, a no ser que ellos mismos alcancen, mediante el ejercicio conjunto de su autonomía ciudadana, la claridad sobre los intereses justos y los criterios, y lleguen a un acuerdo sobre aquellos aspectos relevantes; subyace a esta última idea, la concepción de que «cosas iguales han de ser igualmente tratadas» en correspondencia con «las cosas diferentes han de ser tratadas de manera diferente»<sup>122</sup>. Se establece así, la *concepción procedimental de derecho*, que por un lado asegura la autonomías pública y privada, y por otro garantiza adecuadamente la vida de los individuos, según la articulación y

---

<sup>122</sup> Cf. HABERMAS, J. 1994: 113.

fundación que ellos mismos hagan en la discusión pública – principio de activación de la ciudadanía -. Ésta es la única manera que pueden garantizarse *los mismos derechos*.

Aquí se hace evidente la conexión interna entre el Estado de Derecho y la Democracia, apoyada en su Concepción Procedimental del Derecho y su versión participativa. Y desde ésta perspectiva desaparece la “ceguera” atribuida al sistema liberal, cuando se asigna a los titulares de derecho una *identidad intersubjetivamente constituida* - esto es por socialización -. Entonces lo que se requiere es una <política de reconocimiento> “correctamente entendida”, y por tanto, que proteja la identidad del individuo pero desde su *contexto de vida* en el cual se forma.

De ello se desprende que no se requiere añadir otro modelo que corrija el corte individualista del sistema de derechos - como proponen Taylor, Walzer, Kymlicka- sino sólo que *sea efectivamente realizado*. En relación a este punto Habermas destaca que el camino a seguir, es precisamente la trayectoria que ha seguido la lucha del feminismo, al ir imponiendo paulatinamente sus metas jurídico-políticas frente a las resistencias. No se trata, pues, de una nivelación abstracta de diferencias, ni tampoco de que sean tratadas indistintamente las diferencias culturales de las sociales. Sino de percibir el <contexto siempre mayor>, donde se puede realizar y garantizar un sistema de derechos en clave democrática. Por eso él entiende que los retos planteados directamente por el multiculturalismo van en la línea de la cuestión sobre la «**neutralidad ética** del orden jurídico y de la **política**»<sup>123</sup>.

Con respecto a esta *neutralidad ética del orden jurídico*, Habermas parte de una distinción entre ética y moral. La ética es entendida como “saber” que se refiere a las concepciones de lo bueno o a las formas de vida no erradas y cuyo juicio imparcial se mide sobre la base de hiperbienes, en la autocomprensión, y sobre aquello que, según nuestra perspectiva dirigida hacia la totalidad: «es bueno para todos». Esto último, hace referencia a la relación entre la primera persona y su identidad. En cambio el papel de la moral, es juzgar si algo «es bueno para todos de igual forma».

En relación a la *neutralidad de la política*, él apunta que en la interpretación comunitarista de la *neutralidad* del Derecho, mediante el esquema de Liberalismo 1 y Liberalismo 2, las cuestiones éticas son tratadas como si tuvieran que mantenerse *fuera de*, o, *excluidas* de la discusión sometidas a una especie de “reglas de amordazamiento”. Y mantiene, que la Teoría del Derecho afirma la prioridad absoluta de los derechos frente a fines colectivos o identidades - siguiendo a Dworkin -. En ese sentido, los derechos sólo podrían ser superados, si los fines colectivos o identidades fueran fundamentados a la luz de los derechos prioritarios. A esto se suma la idea de que «el mismo orden de derecho no es sólo *reflejo del contenido universal* de los derechos humanos, sino también la expresión de una *forma de vida particular*».

Por eso, no debiéramos comprender que las decisiones y políticas del legislador sean únicamente *formas* de un Sistema de Derecho. Sino que hemos de abrirnos a considerar, que a medida que éstas vayan concretando más su materia, alcanzan una mayor explicitación de su aceptabilidad como regulación jurídica; ya que subyace a ellas, la autocomprensión de un colectivo y su forma de vida correspondiente, y así reflejan el logro progresivo de una compensación entre grupos de intereses en competencia y una elección informada respecto a los medios y fines alternativos. Lo que puede verificarse al observar el amplio espectro de razones que participan en un proceso racional de formación de opinión y de la voluntad del legislador político, conjuntamente con las consideraciones morales, las reflexiones pragmáticas y los resultados de negociaciones equitativas, del que también forman parte las razones éticas en las deliberaciones y las justificaciones de las decisiones legislativas.

<sup>123</sup> Para profundizar en esa temática, cf. HABERMAS, J. 1998: «Indeterminación del Derecho y racionalidad de la administración de justicia», 263-269; e «Justicia y legislación», 311-361.

No se trata pues que los procesos de formación de opinión y de la voluntad política de los ciudadanos dirigidos hacia la realización de los derechos, sean equiparados a una autocomprensión ético-política – como proponen los comunitaristas –; sino de **«reconocer que el mismo proceso de realización de los derechos ya está articulado a contextos, que requieren tanto de la política, como de discursos de autocomprensión ético política, discusiones sobre una concepción compartida de vida buena y sobre el reconocimiento de la forma de vida auténtica deseada»**; a través de los que se obtiene claridad, acerca de la autocomprensión de los ciudadanos, cómo quieren tratar su destino histórico, sus relaciones mutuas y con respecto a la naturaleza, el lenguaje, las materias curriculares de las escuelas públicas, etc.

En suma Habermas mantiene que la *impregnación ética* se da en «cada comunidad de derechos» y en el «proceso democrático de realización de derechos humanos», por eso no es necesario ningún tipo de implementación en el orden del derecho como tal, porque:

*“Las personas con las que se conforma un Estado-nación, en un momento dado del tiempo, encarnan con su proceso de socialización a la vez las formas de vida culturales, en las cuales se halla formada su identidad - incluso cuando estas personas se han separado de su identidad de las tradiciones de su origen. Y esos contextos constituyen también el horizonte, al interior del cual los ciudadanos, lo quieran o no, sostienen sus autocomprensivos discursos ético-políticos. Si cambia el conjunto básico de ciudadanos, cambia entonces ese horizonte, de tal manera, que se producirán sobre las mismas cuestiones, otros discursos y se buscarán otros resultados”<sup>124</sup>.*

Todo ello le permite concluir, que *el liberalismo, no excluye la dimensión ética, sino que la sitúa en un contexto distinto al de los comunitaristas*; y que su prohibición es la privilegiar, al interior del Estado, una forma de vida a costa de otra, y no el que los ciudadanos hagan valer una concepción de bien en su respectivo orden estatal compartido, ya sea desde el principio o acordado mediante el discurso político.

## 2. La política del «reconocimiento igualitario» de los derechos.

*“La universalización de los derechos civiles es ahora, como antes, el motor de la diferenciación progresiva del sistema de derechos, el cual no puede asegurar la integridad de los sujetos de derechos sin que garantice a la vez un estricto trato igual de los contextos de vida que conforman identidades”<sup>125</sup>.*

Habermas, distingue la conformación de las sociedades multiculturales de Estados Unidos de Norteamérica, de la República Federal Alemana y de Canadá. En el caso de los dos primeros hay un cambio en su constitución étnica debido a la presión de las grandes olas de migración. Pero en el caso de Quebec que es una provincia cultural autónoma, lo único que ha cambiado es una cultura inglesa mayoritaria por una francesa cuya “supervivencia” de cara al futuro Taylor quiere asegurar.

Pues bien, en este contexto Habermas cree el problema de una sociedad multicultural exige, prioritariamente, un tratamiento político: *“con estructuras de comunicativas no obstruidas, sobre el trasfondo de una cultura liberal y sobre la base de las asociaciones voluntarias, las cuales posibiliten y fomenten discursos de autoentendimiento, se extenderá entonces, el proceso democrático de la realización de los derechos iguales subjetivos también al aseguramiento de la coexistencia en la igualdad de derechos de los distintos grupos étnicos y de sus formas de vida culturales”<sup>126</sup>.*

<sup>124</sup> HABERMAS, J. 1994: 126.

<sup>125</sup> HABERMAS, J. 1994: 116.

<sup>126</sup> HABERMAS, J. 1994: 128-129.

Reitera, con ello, que no se requiere una fundación o principio especial, apoyado en una determinada noción de conformación de la identidad vinculada a la preservación de la libertad del individuo y su derecho a la opción cultural, aún cuando reconoce el cambio vertiginoso de la sociedad y la persistencia de la fuerza de la cultura a favor de la *autotransformación*.

Para Habermas la identidad es el *resultado* de proteger las condiciones a través de las cuales el individuo se constituye como tal y nace como sujeto autónomo y libre. De ahí, que la conformación de la identidad se realiza a través de la socialización y no la garantiza normativamente. Pues argumenta que no se puede garantizar una identidad que prioritariamente no se ha conformado societariamente.

Pero esta identidad del individuo se entreteje con las identidades colectivas y *solamente* puede estabilizarse en una *red cultural*, de la que uno se apropia en forma análoga al lenguaje materno, y debe hacer suya como si fuera propiedad privada. Por esta razón el individuo permanece como titular de los «derechos de apropiación cultural». Más aún, la posibilidad de apropiación – decisión – de la identidad cultural por parte del individuo, significa que las tradiciones culturales y las formas de vida que se articulan en ellas se reproducen normalmente a través de que *convencen* a aquellos a quienes abrazan y marcan su personalidad, por eso, las reproducen y continúan. El proceso de formación de la identidad se mueve así, entre los polos de la socialización y de apropiación personal. Por tanto, al Estado sólo le queda *hacer posible* ese rendimiento hermenéutico de la reproducción cultural de los mundos de vida<sup>127</sup>. No puede tener ningún otro papel. Y si garantizara determinados mundos de vida, les resta o “roba” a sus miembros precisamente aquella libertad de decidir frente a la herencia cultural.

Habermas carga el acento y concede el derecho a la «opción cultural del ciudadano». Éste se traduce en poder abrazar aquellas tradiciones y formas de vida que vinculen a sus miembros, pero también en la posibilidad de realizar un examen y su correspondiente revisión crítica de la cultura. Abre así un amplio espacio para que las nuevas generaciones conserven la opción de aprender, ‘convertirse’ a otra cultura o, en su caso, continuar la búsqueda hacia en dirección hacia otras alternativas.

En conexión con los cambios vertiginosos de la sociedad moderna y la propia dinamicidad cultural, que han propiciado, por un lado, la desaparición de algunas subculturas y formas de vida – porque no estaban suficientemente arraigadas – y tampoco se encontró entonces la necesidad de defenderlas contra las alternativas de los nuevos tiempos. Habermas afirma que “*aquellas que fueron lo suficientemente ricas y atractivas para estimular la voluntad hacia la autoafirmación, pudieron conservar algunas características a través de su fuerza de autotransformación*”<sup>128</sup>. Tal sería el caso de la cultura ciudadana del XIX. Por eso, una cultura mayoritaria sólo puede mantener su vitalidad mediante un revisionismo incondicional, bosquejando alternativas diferentes frente a lo existente o por medio de la integración de impulsos extraños, pudiendo llegar a la ruptura con sus propias tradiciones. De ésta forma se asume la fuerza propia de autotransformación de toda cultura. Un ejemplo de ese caso, es el desafío al que se enfrentan las culturas de los emigrantes. Presionadas por un nuevo ambiente y su obstinada diferenciación étnica, que concluye en otra forma de vida.

Y por el otro lado, mantiene el cuestionamiento de toda forma de vida estacionaria y la imposibilidad de la defensa, comprendida como una preservación “ecológica” de las minorías étnico-lingüísticas o culturales, o la “ultraestabilidad” de las culturas a través de medios restaurativos.

Por eso, las garantías de los derechos sólo pueden servir para que cada uno, en su medio cultural, conserve la posibilidad de *regenerar* esa fuerza, que no surge únicamente de la separa-

<sup>127</sup> Cf. HABERMAS, J. 1994:130.

<sup>128</sup> HABERMAS, J. 1994: 131.



ción sino también del *intercambio* con extraños y extranjeros. Y por eso, la separación y conservación cerrada constituye una autocomprensión equivocada de un tradicionalismo, dedicado a intentar remendar una sustancialidad desintegrada.

En suma se puede afirmar que en las sociedades multiculturales «la coexistencia de la igualdad de condiciones de las formas de vida» significa para cada ciudadano primero: tener la oportunidad segura para desarrollarse de forma sana en su respectivo mundo cultural de procedencia y permitir que sus hijos crezcan allí; segundo, es también una oportunidad de conformarse con esa cultura - o cualquier otra -, de continuarla en forma convencional o transformarla, separándose de sus imperativos con indiferencia o distanciándose autocríticamente, y en esto cabe contemplar la ruptura consciente con la tradición realizada o una identidad escindida.

Habermas también considera que tanto las sociedades en proceso de cambio, como las occidentales ya consolidadas, sufren «las reacciones nacionalistas-fundamentalistas», que en ningún caso son compatibles con Estado de Derecho Democrático, porque éste exige un reconocimiento recíproco de los diferentes tipos de pertenencia cultural, y además por el hecho de que aquéllas conducen a la práctica de la intolerancia, apoyadas como están, en concepciones religiosas o histórico filosóficas que no permiten establecer una reflexión sobre sus relaciones con otras imágenes de mundo y sin dejar espacio para el disenso<sup>129</sup>.

### 3. El tipo de «integración "plausible"» en una sociedad multicultural.

En una sociedad multicultural, se requiere por tanto de un doble reconocimiento: para los grupos y subculturas como miembros de comunidades que pertenecen a una identidad colectiva distinta, a este lo llamamos *integración ética*. Pero también se requiere un reconocimiento por el que todos los ciudadanos son concebidos simétricamente, es decir, la llamada *integración política*. Esta doble distinción, posibilita mantener la diferencia al interior del Estado y también la neutralidad del sistema y de los principios del Estado de derecho. Habermas subraya: "**Lo decisivo es el mantenimiento de los dos niveles de integración. En la medida que coinciden, usurpa a la cultura mayoritaria privilegios a costa de la igualdad de derechos de otras formas de vida culturales y viola la pretensión a un reconocimiento recíproco**"<sup>130</sup>.

El Estado Democrático de Derecho tiene que realizar ésta separación, porque sólo así podrá asegurar la *lealtad* a la cultura política común compartida, mediante la asociación y una *sujección* a los principios constitucionales de la cultura política del país. Pero no puede exigir la sujeción a las orientaciones éticas fundamentales de su vida cultural predominante; esto implica que no se requiera abandonar la forma cultural de origen, y por tanto, tampoco sea justificable ninguna asimilación - obligada - en este ámbito. Técnicamente sería expresado así:

*"El derecho a la autodeterminación democrática incluye ciertamente el derecho de los ciudadanos a mantener el carácter inclusivo de su propia cultura política; éste asegura a la sociedad frente al peligro de su segmentación - de la exclusión de subculturas extrañas o del desmoronamiento separatista en subculturas sin ningún tipo de relación entre sí -. La integración política excluye también culturas inmigrantes fundamentalistas"*<sup>131</sup>.

De esta manera, la identidad de la comunidad afirmada legítimamente, no descarta los cambios a largo plazo. Y frente a las grandes olas de migración, puede ampliar el horizonte de la

<sup>129</sup>Cf. HABERMAS, J. *Israel y Atenas o ¿a quién pertenece la razón anamnética?. Sobre la unidad en la diversidad Multicultural*. Isegoría n. 10 (1994) 107-116; donde mantiene esa postura para el mismo cristianismo.

<sup>130</sup> HABERMAS, J. 1994: 134-135.

<sup>131</sup> HABERMAS, J. 1994: 139.

*ciudadanía activa* para interpretar los principios constitucionales comunes con las «nuevas formas de vida» establecidas.

En este contexto Habermas introduce su noción de «Patriotismo Constitucional» para referirse al marco concreto de integración de los ciudadanos en una cultura política común, enraizada en la interpretación del principios constitucionales que cada Estado-nación hace desde la perspectiva de su contexto histórico de experiencias y que, por lo tanto, no puede ser éticamente neutral<sup>132</sup>. En términos más prácticos significa un horizonte común de interpretación, al interior del cual se disputa públicamente con motivos actuales, la autocomprensión política de los ciudadanos. Conformado por una referencia básica al sistema de derechos fundamentales y principios, que producen, junto a la motivación y convicción de los ciudadanos, una vinculación duradera, sin la cual no podrían convertirse en la fuerza impulsora para el proyecto dinámico de la creación de una asociación de libres e iguales. Pero en ningún caso deberá perjudicar la neutralidad del orden jurídico, y sí fomentar la multiplicidad diferencial y la integración de distintas formas de vida en la sociedad multicultural.

La neutralidad del derecho frente a las diferenciaciones étnicas al interior de las sociedades complejas, puede aclararse si se afirma que la totalidad de ciudadanos *no* puede mantenerse vinculada por medio de un consenso de valores sustanciales, más que *“a través de un consenso sobre los procesos legítimos legislativos y del uso del poder”*<sup>133</sup>. En este tipo de sociedades no podemos marginar ni evitar la alteridad cultural, proyectada en una “diversidad de comunidades de interpretación”, con su propia idea de lo que es una vida buena, la justicia, de solidaridad, de liberación de la miseria, etc., y la polémica que supone. Por eso las sociedades multiculturales:

*“Los derechos fundamentales y los principios del Estado de derecho constituyen (...) los puntos de cristalización para una cultura política que incluya a todos los ciudadanos; esta cultura política es, a su vez, el fundamento de la coexistencia igualitaria de diferentes grupos y subculturas, cada uno de ellos con un origen y una identidad propios”*<sup>134</sup>.

Así, el universalismo de los principios del Derecho queda reflejado en un consenso procedimental enraizado en una cultura política que está «sometida y abierta a un intercambio, libre de coacciones» con las culturas minoritarias.

### 3.1.2. La concepción «tayloriana» del multiculturalismo.

Taylor es uno de los exponentes más conspicuos de lo que se denomina el comunitarismo. Todos ellos comparten una crítica a la modernidad basada en una revisión de la *ideología liberal* que le sirvió de base, pero también obligan a repensar aspectos que han sido *marginalizados* por la civilización occidental.

En su ensayo *“El multiculturalismo y la “política del reconocimiento”* Taylor lleva a cabo una crítica del liberalismo *universalista* al que acusa de *<homogenización cultural>* y de no hacer suya *<una concepción pública del bien>*. Su argumentación parte del hecho que no se ha concedido a determinadas etnias o culturas minoritarias garantías para que puedan salvaguardar su existencia y vitalidad. Aunque el trasfondo real y concreto de su discurso es la problemática situación que atraviesan los francocanadienses en Quebec. Y desde ahí, propone una serie de normas destinadas a favorecer la *diferencia* – política de la diferencia –, que según él, serían

<sup>132</sup> Cf. HABERMAS, J. 1994: 134.

<sup>133</sup> HABERMAS, J. 1994: 135.

<sup>134</sup> HABERMAS, J. 1994b:114.

compatibles con los derechos fundamentales concedidos por las constituciones de las democracias liberales a los individuos. Así, afirma una concepción del liberalismo «reconoce y acoge la diferencia». Y subraya que, las posibles tensiones generadas por esto, no serían mayores, al las que suele enfrentarse una sociedad liberal en su intento por conciliar i.e., la libertad e igualdad, prosperidad y justicia. Su interés, es pues, asegurar el desarrollo de una identidad cultural específica y no tanto, apuntar a su *expresión* y a la *tutela de minorías culturales*.

En este sentido, toda la problemática multicultural habría de discurrirse en torno a los conceptos de «*dignidad, identidad – auténtica – y reconocimiento*». Por tanto, la paradoja fundamental que se presenta en la sociedad democrática podría expresarse en el interrogante de cómo conciliar igual trato a todos los miembros reconociendo simultáneamente la identidad particular de individuos y grupos, que comprenden también las distintas culturas y sexos - pluralismo cultural -. Su enfoque se desarrolla a partir de una perspectiva «*filosófica históricamente informada*». A continuación presentamos la postura de Taylor mediante el desarrollo de tres puntos principales, vinculados entre sí, y que representan su *corpus* teórico sobre el cual apoya su propuesta:

### 1. Aproximación a la identidad.

Taylor hace un recorrido histórico-filosófico para ir engarzando las nociones que fundamentan su propuesta; éste resulta un poco confuso. Intentaremos presentar sus líneas básicas, seguiremos el texto antes citado<sup>135</sup>.

Él parte de que en ciertas políticas contemporáneas la necesidad y exigencia de la identidad se encuentra en un primer plano, debido a los supuestos nexos entre «reconocimiento e identidad». Relacionado con esto mantiene que, la identidad es una «*interpretación* que realiza cada persona acerca de *quién es*, de *sus circunstancias* definitorias como ser humano». En ese sentido, siguiendo a Erikson, la identidad es una *definición de sí mismo*, en parte implícita, que requiere de una reelaboración y redefinición continua, durante el transcurso de la vida<sup>136</sup>. Pero esta tarea no es nada fácil, ya que:

“Nuestra identidad se moldea en parte por el reconocimiento o por falta de éste; a menudo, también, por el falso reconocimiento de los otros, y así, un individuo o grupo de personas puede sufrir un verdadero daño (...) si la gente o la sociedad que lo rodean le muestran, como reflejo, un cuadro limitado, o degradante o despreciable de sí mismo(...) - lo que - puede ser una forma de opresión que aprisione a alguien en un modo de ser falso, deformado y reducido”<sup>137</sup>.

Según ésta perspectiva el reconocimiento no es sólo una cortesía que le debemos a alguien, y negárselo tampoco es simplemente una falta de respeto; sino que el reconocimiento se sitúa al nivel de “*una necesidad humana vital*”<sup>138</sup>. Moldea dicha identidad, en sentido positivo, o bien, la falsea, deforma y reduce, inclusive por la carencia de ese reconocimiento. Y de no ser satisfecha adecuadamente, provoca en el sujeto la internalización de una imagen de inferioridad que se traduce en una baja autoestima y, con ello, la incapacidad para superar obstáculos aún cuando hayan sido removidos. Ésta idea es la que también asumen los grupos feministas en relación a su discurso sobre la mujer, se confirma en relación a los grupos de color y más recientemente, respecto a los indios y pueblos colonizados.

<sup>135</sup> Para profundizar cf. TAYLOR, C. *Identidad y reconocimiento*. RIFP: n. 7/ 05 (1996) 10-19.

<sup>136</sup> Cf. TAYLOR, C. 1996: 10.

<sup>137</sup> TAYLOR, C. 1993: 43-44.

<sup>138</sup> Cf. TAYLOR, C. 1993: 45.

Taylor se remonta a la génesis del binomio <identidad-reconocimiento>, que hoy nos resulta tan familiar, mediante el estudio de varios autores desde diversas ópticas. Y nos advierte que no siempre fue algo tan evidente, ha supuesto una compleja trayectoria, cuyos momentos principales pueden sumarse en tres fases: (a) Una identidad que originalmente dependió del honor y posición social, vinculada a la desigualdad social; (b) La evolución hacia una identidad *descubierta por mí*, por eso, particularmente *mía*, que implica la fidelidad a mí mismo para la plena realización humana; (c) El nacimiento de la noción moderna de la identidad como dignidad, utilizada en sentido universalista e igualitario –política del universalismo- y extendida –análogicamente- a la noción de originalidad y fidelidad de los pueblos a su cultura. En la actualidad este binomio se formula en términos de una “*igualdad de status para las culturas y para los sexos*”<sup>139</sup>.

Así, Taylor ve en Rousseau, concretamente cuando critica el honor jerárquico o *préférences* – en el «*Discurso de la desigualdad*» – uno de los puntos de origen del discurso moderno de la autenticidad. Al afirmar que la sociedad se orienta hacia la corrupción e injusticia, cuando la gente empieza a desear una estima preferencial. Por eso, contra el concepto de honor – intrínsecamente relacionado con la desigualdad- emergió la noción moderna de *dignidad*, utilizada en sentido universalista e igualitaria, y es más compatible con una sociedad democrática. Ésta última constituye una fuente de salud, ya que todos pueden «compartir la igualdad».

Pero también el reconocimiento se *modificó e intensificó* a partir de la interpretación de la identidad individual surgida a finales del XIX, cuando ésta pasa a entenderse como identidad “particularmente mía” y que yo “descubro en mí mismo”. Este concepto surge vinculado íntimamente al ideal de “ser fiel a sí mismo” y a “mí particular modo de ser”. Por eso, – siguiendo a L. Trilling - el concepto de identidad adquiere el sentido de *ideal de autenticidad*<sup>140</sup>.

El cual es utilizado por Taylor para afirmar que las formas de «reconocimiento igualitario» que pudieran integrarse en esa cultura democrática, también pueden ser planteadas de manera distinta, hasta desembocar en una *política del reconocimiento igualitario*; y se convierte en el tópico que guiará toda su argumentación.

Al integrar en su planteamiento el enfoque moral de la cuestión, menciona que en el siglo XVIII se desarrolló la idea de que los seres humanos estaban dotados de sentido moral - intuitivo- acerca de lo bueno y lo malo, frente a quienes sostenían que el conocimiento del bien y el mal era cuestión de un cálculo de consecuencias - castigo/ recompensa divinos -. Eso explica que esten tan arraigados en nuestros sentimientos. Y significaba en el plano de la moral, que ésta poseía «una voz interior». La autenticidad entonces emergió de un desplazamiento de ese acento moral; es decir, si «una voz interior» era importante originalmente, puesto que nos decía qué hacer para actuar con rectitud, ahora, el estar en contacto con esa voz – interior - adopta un sentido moral independiente y decisivo, y se nos impone como algo a alcanzar, si queremos ser fieles y realizarnos en sentido humano plen.

El cambio de visión en el fondo es el siguiente, antes se concebía que para llegar a ser en plenitud, teníamos que estar en contacto con alguna fuente –exterior a ella-, sin embargo, ahora, la fuente radica en lo más profundo de nosotros. Fue Rousseau quien contribuyó a este cambio, al presentar la cuestión moral como la atención a una «voz de la naturaleza que hay en nosotros», con frecuencia ahogada por nuestras pasiones. Desde entonces, la salvación moral dependió de poder restablecer ese contacto moral con nosotros.

<sup>139</sup> TAYLOR, C. 1993: 46.

<sup>140</sup> COMETTI, J. P. *Charles Taylor et l' idéal moral de l' authenticité*. Etudes: n. 5/ 05 (1996). 631-639.

Herder avanzó en esta cuestión, al plantear la idea de que «cada uno de nosotros tiene un *modo original* de ser humano», su propia *medida* - principio de originalidad -. Y es desde ahí, *desde donde* estamos llamados a vivir nuestra vida, excluyendo con ello toda imitación de otra vida. Por tanto, esto significaría que si no soy fiel a mí mismo, me ‘desvió’ de mi proyecto vital. Éste es, según Taylor, el poderoso ideal moral que nos ha llegado, y que subraya el contacto con uno mismo y con la propia naturaleza. Se potenciará al máximo al introducir el principio de originalidad: *cada una de nuestras voces tiene algo único que decir*. Después Herder extendió ese sentido – analógicamente - a la noción de *originalidad de los pueblos*, que transmiten su cultura entre otros pueblos y, a su vez, poseen la obligación de ser fieles a su propia cultura, entonces estaba ya en germen la idea del nacionalismo moderno.

Hay que notar también que, el nuevo ideal de autenticidad y la idea de dignidad, eran también en parte resultado de la decadencia de una sociedad jerárquica - donde la identidad había dependido del honor y de la posición social -. La sociedad democrática no anula éste fenómeno, pues las personas aún pueden definirse por el papel que desempeñan, pero de algún modo si que socava decisivamente la identificación derivada de la sociedad. De ahí que, si la identidad no se deriva de la sociedad tendrá que ser generada de alguna otra forma. La concepción de Taylor es mediante la «creación dialógica interna»:

*“El rasgo decisivo de la vida humana es su carácter fundamentalmente dialógico. Nos transformamos en humanos plenos, capaces de comprendernos a nosotros mismos y, por tanto, de definir nuestra identidad por medio de nuestra adquisición de enriquecedores lenguajes humanos para expresarnos”<sup>141</sup>.*

El término lenguaje está empleado en sentido amplio, como modos de expresión por los cuales nos definimos, entre los que se incluye el arte, el gesto, el amor y similares, porque aprendemos mediante el intercambio con los demás, con otros que son importantes para nosotros – G. H. Mead se refiere a “otros significantes”-.

Un segundo paso, posterior al aprendizaje de lenguajes en el diálogo, sería el poder desarrollarlos según nuestros fines, opinión, perspectiva y actitud hacia las cosas, en gran medida forjados mediante una reflexión solitaria. Así, nuestra identidad, solemos definirla:

*“En diálogo con las cosas que nuestros otros significantes desean ver en nosotros, y a veces en lucha con ellas. Y aún después de que hemos dejado atrás algunos de estos otros- por ejemplo, nuestros padres y desaparecen de nuestras vidas, la conversación con ellos continuará en nuestro interior mientras nosotros vivamos”<sup>142</sup>.*

El desafío es pues, esforzarnos por «definirnos a nosotros mismos, por nosotros mismos», para poder llegar a comprendernos lo mejor posible, dominando posibles influencias y evitando relaciones de dependencia. Dado que «necesitamos relaciones para relacionarnos, **no así para definirnos**». Por tanto:

*“Identidad: es quiénes somos, “de dónde venimos”. Como tal es el trasfondo contra el cual nuestros gustos y deseos, opiniones y aspiraciones, adquieren sentido. Si algunas de las cosas que yo aprecio más me son accesibles sólo en relación con la persona que amo, entonces ella se vuelve parte de mi identidad”<sup>143</sup>.*

<sup>141</sup> TAYLOR, C. 1993: 52.

<sup>142</sup> TAYLOR, C. 1993: 53.

<sup>143</sup> TAYLOR, C. 1993: 55.

Lo anterior significa que la identidad *depende crucialmente* de mis relaciones con los demás. Por eso descubrir la propia identidad, no significa haberla elaborado en aislamiento: “*sino que la he negociado por medio del diálogo en parte abierto, en parte interno, con los demás*” <sup>144</sup>. Y por eso, somos capaces de atribuirle un papel primordial al reconocimiento. Sin embargo, esta identidad original, personal y derivada del interior, no goza de un reconocimiento *a priori*. Ha de ganarse por medio de un intercambio, y el intento puede fracasar; la edad moderna ha ponderado las condiciones en las cuales puede darse esto último.

En ésta interpretación de la identidad «en formación mediante un diálogo abierto», cobra particular relevancia el reconocimiento igualitario, como modo pertinente para una sociedad sana, así como la conciencia de los daños que puede causar su rechazo.

*“No es de sorprender que en la cultura de la autenticidad las relaciones se consideren como los puntos clave del autodescubrimiento y la autoafirmación. Las relaciones amorosas no sólo son importantes debido al acento general que la cultura moderna otorga a la satisfacción de las necesidades ordinarias; también son cruciales porque son crisoles de una identidad que se genera internamente”*<sup>145</sup>.

En síntesis, hasta aquí las diferencias son expresión de autenticidad personal y cultural; y uno de los elementos integrantes de la identidad personal es la *pertenencia* a una cultura determinada. Si contemplamos esa identidad como horizonte moral, se convierte en una condición de salud e integridad de la persona, por ésta razón ha de ser asumida por el propio sujeto como algo suyo. Lo cual supone una tarea personal de búsqueda y reconstrucción, que sólo el propio sujeto puede realizar pero en interrelación dialógica con los demás, en su comunidad.

## 2. El discurso del reconocimiento.

En todo el «discurso sobre el reconocimiento» Taylor distingue dos planos; el de la <esfera íntima>, entretejida mediante una serie de factores particulares. Ese el ámbito donde comprendemos que la formación de la identidad y del yo tiene lugar en un diálogo sostenido y en pugna con otros significantes – i.e., una comunidad histórica concreta -<sup>146</sup>; y el de la <esfera pública>, integrada por factores universales –i.e., ser socialista, liberal, católico, etc.-. En ambas esferas el reconocimiento significa dos cosas distintas, aunque relacionadas entre sí, a saber: la «**política de la dignidad igualitaria**» (Kant) y la «**política del reconocimiento**» (Rousseau). Pero ese tránsito del hombre hacia la dignidad, tuvo entre otras consecuencias, la cristalización de dos tipo de políticas:

- a) **La política del universalismo** acentúa la *dignidad igual de todos los ciudadanos*, que se traduce en la igualdad de derechos y títulos. Sin embargo, en cuanto a las medidas efectivas y detalladas que la justifican, no han variado mucho. Y así, mientras unos mantienen que únicamente se igualaron los derechos civiles y los derechos al voto, otros insisten en su extensión exclusiva a la esfera socioeconómica, etc. No obstante, lo que si es claro es que el «principio de ciudadanía igualitaria» ha llegado a ser universalmente aceptado. Pero, según Taylor, pasó por alto «la distinción» cuando fue asimilada por una identidad dominante o mayoritaria, y esto fue realizado en contra del ideal de la autenticidad.

<sup>144</sup> TAYLOR, C. 1993: ídem.

<sup>145</sup> TAYLOR, C. 1993: 58.

<sup>146</sup> Cf. TAYLOR, C. 1993: 59; NICHOLSON, L. *To be or not to be: Charles Taylor and the Politics of Recognition*. Constellations: v. 3: n. 1/ 04 (1996) 1-16. En esta misma revista varios artículos dedicados a los temas sobre la identidad, el pluralismo, la ontología en C. Taylor, etc.

- b) **La política de la diferencia** también se sustenta en una base universalista. Ha defendido que cada individuo tenía que ser reconocido por su *identidad única* - es decir **éste individuo** o grupo concreto -, y por tanto, «distinto a todos los demás». Por lo demás esta política se encuentra llena de renuncias y rechazos *contra* una ciudadanía de segunda. Por eso otorga al principio de igualdad un punto de enlace con la política de la dignidad. Sin embargo, dado este paso, Taylor asume que resulta muy difícil incorporar sus demandas a esa política, que nos exige conceder reconocimiento y *status* a algo que *no* es universalmente compartido.

Esquemáticamente el contraste entre (a) y (b) puede expresarse así: mientras la lucha de (a) se ha dirigido a la no discriminación, y ha permanecido “ciega” a los modos en que difieren los ciudadanos; (b) redefine la discriminación proponiendo **«hacer de las distinciones la base del tratamiento diferencial»**. Lo que se traduce, i.e., en conceder a los grupos aborígenes ciertos derechos y facultades que no gozan otros, esto incluye una aceptación incluso del autogobierno, y, si fuera el caso, el derecho de ciertas minorías a excluir a otras en nombre de la conservación de la integridad cultural. Téngase en cuenta que (a) ha intentado medidas para resolver su “ceguera a la diferencia”, tal sería el caso de la “discriminación a la inversa”, la cual permite a personas o grupos desfavorecidos obtener ciertas ventajas para empleos, puestos en las universidades, apoyándose para justificarlo en la discriminación histórica sufrida, que explica la razón por la cual esos grupos luchan en situación de desventaja. Se cree que a la larga estas medidas serán capaces de nivelar las condiciones y permitirán la no discriminación. Paradójicamente, subraya Taylor en la actualidad observamos que aquéllas medidas también han servido para preservar distinciones.

La divergencia entre (a) y (b) radica en que: (a) exige que reconozcamos ciertos derechos universales, fundada en la dignidad igualitaria: “*Todos los seres humanos son igualmente dignos de respeto*” dada nuestra condición de seres racionales, capaces de dirigir nuestra vida por principios (Kant), y señalando como valor un *potencial humano universal*. Y (b) exige el reconocimiento de la identidad particular, también fundamentada en un *potencial humano universal*, pero afirmada en el poder *«moldear y definir nuestra identidad, como individuos y como cultura»*. Ésta ha de respetarse a todos por igual, extendiéndose e incluyendo el valor igual de lo que en realidad se ha hecho con esa potencia.

En síntesis, en uno de los casos se exige el respeto igual a todos y en el otro, el reconocimiento que es el fundamento de la particularidad. Lo que hace que (a) aduzca en contra de (b) que viola el principio de la no discriminación, y (b) le replique que (a) su negación de la identidad al introducir a las personas en un molde homogéneo.

La crítica de la política de la diferencia de Taylor hacia la política de la dignidad igualitaria se concentra, pues, en tres puntos: “ceguera a la diferencia”, “homogenización” y su manifestación como “reflejo de una cultura hegemónica”; caracterizándola de inhumana y discriminatoria. Otros autores incluso agregarán que tal liberalismo es un «particularismo disfrazado de universalidad».

Rousseau es pues el exponente de un nuevo discurso acerca del modo de pensar el honor y el orgullo, añadiendo una tercera noción: el reconocimiento de la dignidad igualitaria, que provoca que un Estado libre excluya toda diferenciación de roles. Y se constituirán como ideas inseparables: la libertad -no dominación-, la ausencia de roles diferenciados y un propósito común compacto. Después Hegel retomará la idea de dignidad igualitaria en su dialéctica del amo y el esclavo, y apuntará que “*sólo podemos florecer en la medida que se nos reconoce*”.

Lo que no se acepta en el liberalismo, es la posibilidad de poder «aplicar el conjunto de derechos en un *contexto cultural* de manera diferente a otro», considerando las metas colectivas de éste. Taylor se pregunta si es ésta realmente la única alternativa de su interpretación, - cosa que no cree - es más, afirma, que de ser así, la acusación de homogenización estaría bien fundada. Piensa que el planteamiento del caso canadiense -en el que se negó reconocer a Quebec como “sociedad distinta” y en base a ello se cerró la posibilidad de interpretar la Constitución de otra

forma y la consiguiente enmienda de la Carta -, puede ayudar a esclarecer la cuestión, que enseña detalla. Por mi parte sólo rescato aquellos puntos que me parece pueden ayudarnos a reconstituir su argumentación básica<sup>147</sup>.

Para Taylor, Rawls, Dworkin, Ackerman, etc., representan la opinión más difundida, en Estados Unidos, acerca de los derechos individuales prioritarios en relación a las metas colectivas y una serie de provisiones no discriminatorias.

Nuestro autor menciona que en el planteamiento de Dworkin, se distinguen dos tipos de compromiso moral: por un lado el <compromiso sustantivo> que adopta una opinión particular acerca de la vida buena y de otro, el <compromiso procesual> que exige tratarnos recíprocamente de forma equitativa e igualitaria; a partir de ello, Taylor subraya que éste último es el que abraza la sociedad liberal. Pero si analizáramos algunos casos se podría ver cómo también incurriría en algún tipo de violación, y pone por ejemplo el caso de que una minoría disidente tuviese que asumir una concepción de vida asumida por una mayoría, con lo cual aquella no estaría siendo tratada con igual respeto.

Según Taylor, cuando Kant acentuó que la **dignidad humana** consiste en la **autonomía**, es decir, la «capacidad de cada quien para determinar por sí mismo su idea de la vida buena», conectaba entre sí dos ideas que no parecen estar claramente relacionadas; pero además, así permitió el paso a la afirmación: *“dejamos de respetar esta capacidad por igual de todos los sujetos (...) si elevamos oficialmente el resultado de las deliberaciones de algunos por encima de los otros”*<sup>148</sup>. Por eso, se supone que la sociedad liberal ha de ser neutral ante la vida buena y únicamente debe asegurar el trato imparcial igualitario de sus ciudadanos. Así, la aceptación de la autonomía ayuda a explicar la fuerza que tomó ese liberalismo<sup>149</sup>.

Taylor reitera que la sociedad de Quebec con sus metas viola ese modelo, pues tiene en mente, cuando menos: la permanencia fiel a la cultura de los antepasados -supervivencia- y asegurar en el futuro una comunidad de personas que continúen identificándose como francoparlantes. Esto provoca que tengan que buscar y recurrir a un modelo distinto, apoyándose en la afirmación de que: *“Una sociedad con poderosas metas colectivas puede ser liberal siempre que también sea capaz de respetar la diversidad, especialmente al tratar a aquellos que no comparten sus metas comunes, y siempre que pueda ofrecer salvaguardias adecuadas para los derechos fundamentales”*<sup>150</sup>. Aunque reconoce sus posibles dificultades y tensiones, no piensa que sea imposible alcanzarlo, y que tampoco difiera mucho de los problemas que suelen presentarse normalmente al interior de una sociedad liberal.

En resumen el hecho ineludible del multiculturalismo en las sociedades modernas, nos sitúa ante la conciencia de una sociedad que incluye más de una comunidad cultural que desea sobrevivir, y esto para Taylor es motivo suficiente para replantear la *rigidez* del liberalismo procesual, que califica de *impracticable* para el mañana. Él tiene claro que el tránsito del hombre moderno hacia la dignidad instauró la <política del univesalismo> - igualadora de derechos - civiles, socioeconómicos, etc.- y lo tituló al asentar la ciudadanía igualitaria; sin embargo, pasó por alto la distinción, asimilándola en una identidad mayor o dominante - contra el ideal de autenticidad-. Pero el desarrollo moderno de la *identidad dialógica* propició el surgimiento de la <política de la diferencia>, también universalista, que reconoció a cada individuo - o grupo- en su identidad única, y así, distinta de los demás. De esta manera rechazó una ciudadanía de se-

<sup>147</sup> Para un desarrollo más específico, cf. TAYLOR, C. 1993: 79-84.

<sup>148</sup> TAYLOR, C. 1993: 86.

<sup>149</sup> En esa línea, Sandel se referirá a una “República procesual”.

<sup>150</sup> TAYLOR, C. 1993: 89.



gunda y ofreció el enclave del *principio de la igualdad en la política de la identidad*, que en la práctica ha resultado muy difícil de ser incorporada en la esfera pública, ya que exige conceder el reconocimiento y status a algo que no es *universalmente compartido*.

### 3. Reconocimiento igualitario de las culturas/ crítica al etnocentrismo.

Taylor observa que cada vez las sociedades son más multiculturales y “porosas”, lo que significa una apertura a la migración multinacional y el reconocimiento de que sus miembros crecientemente viven descentrados de su origen. En este sentido hay casos muy concretos que dejan entrever que *“el liberalismo no constituye un campo de reunión para todas las culturas, sino que es la expresión política de cierto género de culturas, totalmente incompatible con otros géneros”*<sup>151</sup>. Más aún, ni siquiera alcanza a ser una visión secular y postreligiosa, como han sostenido algunos liberales intelectuales, pues es precisamente - según lo contempla el Islam - “un retoño más orgánico del cristianismo”. Prueba de ello, es la misma división primitiva entre Iglesia y Estado, que se remonta a los orígenes de la civilización cristiana, y el término «secular» también procedente del cristianismo. Por eso, el liberalismo *no puede atribuirse una completa neutralidad cultural*, pues el mismo es un <credo combatiente>:

*“Tiene que ver con la imposición de algunas culturas sobre otras, y con la supuesta superioridad que posibilita esa imposición (...) las sociedades liberales de Occidente son sumamente culpables a este respecto, debido en gran parte a su pasado colonial y en parte a la marginación de los sectores de su población que proceden de otras culturas”*<sup>152</sup>.

Hasta aquí Taylor apuntó primero a la posibilidad de plantear la *supervivencia cultural* como meta legítima, si los objetivos colectivos se “toleraran” como consideraciones legítimas - en la revisión judicial o para otros propósitos de la política social -. Y segundo manifiesta una doble exigencia: la autodefensa de las culturas dentro de ciertos límites, pero vinculadas al reconocimiento del igual valor de cada una de ellas, distintas. Porque éste es un reclamo explícito en la actualidad. Y agrega que parte del desmembramiento de sociedades multinacionales se debe, a la falta de reconocimiento de ese valor igual - ya se argumentó su importancia *crucial* en la formación de la identidad -. Aunque incluso sus protagonistas mismos no lo admitan y prefieran en ocasiones aducir cuestiones de desigualdad, de explotación o de injusticia. Para ello, Taylor rescata a Fanon y su obra *«Les Damnés de la Terre»*, cuya tesis principal es que:

*“El arma de los colonizadores es la imposición de su imagen de los colonizados a los pueblos subyugados. - Los cuales - para liberarse, han de purgarse ante todo de esa imagen despectiva. Fanon recomienda la violencia como el camino a seguir hacia esa liberación, violencia paralela a la original imposición extranjera”*<sup>153</sup>.

Se trataría pues de poder modificar la autoimagen en el grupo subyugado, que es, en parte, lo que sostienen algunas corrientes feministas.

De ahí, Taylor se remite al debate académico del multiculturalismo, por ser le medio por excelencia donde se transmite la cultura. Y concretamente en las facultades de humanidades universitarias, se plantea la posibilidad de ampliar y modificar el *canon* de autores acreditados por el currículum. Ya que éste refleja la preferencia por los “*varones blancos muertos*”. Se trataría entonces de abrir el mentado *canon* a la inclusión de mujeres, personas de otras razas y culturas, con el fin de reivindicar la «exclusión sistemática» de que han sido objeto. Desarrollada mediante una doble es-

<sup>151</sup> TAYLOR, C. 1993: 92.

<sup>152</sup> TAYLOR, C. 1993: 94.

<sup>153</sup> TAYLOR, C. 1993: 96.

trategia: primero a partir de la *introyección de una imagen de inferioridad*, y segundo mediante la *omisión* de una imagen que posibilitara un modelo a la luz del cual forjar la propia identidad. Esto significa, que se ha proyectado en otras culturas una visión humillante de algunas, afianzaba la idea de que «toda creatividad y valía» procedía únicamente de aquéllos varones – occidentales-. Y que mediante la exclusión *sistemática* de los demás grupos, se emitieron juicios de valor “corrompidos” por su estrechez de criterios, insensibilidad o el deseo de humillar a los excluidos. Como resultado de todo ello, es evidente la demanda fuerte de reconocimiento que permita forjar una identidad, no tanto seguir el criterio de una cultura *general*. Esto supone una inmediata revisión de imágenes para abordar la lucha por la libertad y la igualdad.

La idea subyacente es que para aproximarnos al estudio de todas las culturas, en principio hemos de partir de que «debemos igual respeto a todas las culturas», lo que exige, según Taylor, algo equiparable a un *acto de fe*. Por eso tendríamos que mantener como afirmación básica que: “*Todas las culturas que han animado a sociedades enteras durante algún período considerable tienen algo importante qué decir a todos los seres humanos*”<sup>154</sup>.

Propuesto este principio, se trataría de ver la validez del mismo, mediante el estudio de una cultura concreta. Puesto que al tratar la temática de una cultura muy distinta a la nuestra, nuestra idea respecto a ella, suele ser “nebulosa” e incluso asumir y comprender que pudiera tener valor, nos resultaría extraño y ajeno. Metodológicamente será necesaria una «fusión de horizontes» (Gadamer) que nos permita desplazarnos a un horizonte más amplio para evaluar sobre el trasfondo de esa cultura, crear nuevos vocabularios de comparación y poder así crecer en el entendimiento de lo que constituye su valor. Pues de lo contrario estaríamos presuponiendo la superioridad de la propia cultura.

Una propuesta así - que “todos pudieran disfrutar de la suposición de que su cultura tradicional tiene un valor”- tendría que llegar a ser algo tan aceptado como los derechos civiles para todos o el derecho igual a voto. Pero además se sigue del reconocimiento de la dignidad igualitaria. Y requeriría en concreto «juicios de valor igualitario» aplicados a las creaciones culturales de *otras* culturas. Puesto que según parece esos juicios subyacen a las exigencias y criterios de incluir o no ciertas obras en el canon. Aunque en la práctica, la razón básica de incluirlas - en el fondo - es porque son nuestras.

Taylor distingue entre **incluir ciertas obras o no** en el *canon* de la cuestión de **poseer igual valor**, afirmando que ésta última no se puede exigir a los demás. Argumenta, que una cosa es el «acto de declarar que las creaciones de otra cultura tienen valor» y otra «el acto de ponerse de su lado»; en el primer caso se manifiesta *respeto auténtico* y en el segundo se trata de condescendencia. Y nos clarifica que los beneficiarios del reconocimiento lo que reclama básicamente es el primer aspecto, que él exige por principio a algunos intelectuales *eurocentrados*, porque suelen ser muy duros en la apreciación de otras culturas:

*“Juicios positivos sobre el valor de las culturas que no han estudiado a fondo, ya que los auténticos juicios de valor presuponen la fusión de horizontes normativos (...) presuponen que hemos sido transformados por el estudio del “otro”, de modo que no sólo juzgamos de acuerdo con nuestras normas familiares originales - y apunta que incluso - Un juicio favorable, pero prematuro, no sólo sería condescendiente, sino etnocéntrico: elogiaria al “otro”...por ser como nosotros”*<sup>155</sup>.

<sup>154</sup> TAYLOR, C. 1993: 98.

<sup>155</sup> TAYLOR, C. 1993: 104.

Asimismo Taylor se muestra preocupado por la necesidad de encontrar un punto intermedio entre la exigencia inauténtica y homogenizadora -igualitaria- y el amurrallamiento etnocentrista. Dado que **existen otras culturas y tenemos que convivir**. Bastaría al menos con preguntarnos «¿cómo debemos enfocar a los otros?». Y concluye:

*"Podemos argüir que es razonable suponer que las culturas que han aportado un horizonte de significado para gran cantidad de seres humanos, de diversos caracteres y temperamentos, durante un largo período (...) casi ciertamente tienen algo que merece nuestra admiración y nuestro respeto, aun si éste se acompañara de lo mucho que debemos aborrecer y rechazar. Tal vez podemos decirlo de otra manera: se necesitaría una arrogancia suprema para descartar a priori esta posibilidad"*<sup>156</sup>.

Finalmente nos invita a disponernos para incursionar en un «estudio cultural comparativo», capaz de desplazar nuestros horizontes hasta la fusión resultante, admitiendo que aún nos encontramos lejos de poder acceder a ese horizonte último, desde el cual pueda evidenciarse el *valor relativo* de las culturas.

A modo de resumen, cada cultura arroja alguna luz acerca de la vasta experiencia humana. Y requiere de un reconocimiento público, esto representa una exigencia ético-política de cualquier sociedad que pretende afirmar la dignidad de la persona humana. No obstante el multiculturalismo en una sociedad conlleva de manera inevitable el conflicto en la coexistencia de las culturas. Máxime si no hemos sido formados en su aprecio, conocimiento, modo de aproximación y esto se torna más complejo a medida que nos remitimos a una escala internacional. Todo ello pone en tela de juicio la supuesta jerarquización de las culturas que permeó nuestro pensamiento durante mucho tiempo; nos abre *necesariamente al interrogante de cómo establecer los límites en la convivencia y de integrar a aquellos que se sienten relegados* –si no es que esten en trance de extinción-. Entran en cuestionamiento el alcance real y efectivo de la proclamación de los derechos humanos – civiles, políticos, económicos, sociales y culturales- como elementos suficientes para proteger los derechos individuales culturales, de manera que los individuos pudieran socializarse en sus respectivos grupos.

### 3.2. «APRECIACIÓN CRÍTICA» DEL MULTICULTURALISMO.

A modo de resumen Habermas, se decanta por una política del reconocimiento *igualitario* de los individuos pertenecientes a grupos culturales bajo el marco común de una democracia deliberativa y participativa, en *contraposición con Taylor, quien respalda una política del reconocimiento diferenciado* de las culturas minoritarias. De manera que ambos autores han desarrollado una crítica continua, y varios otros autores se han alineado en torno a ellos, produciéndose una vasta y específica literatura al respecto.

Hay elementos muy valiosos a rescatar en ambas posturas. Aunque encontramos entre sus ‘puntos ciegos’, más significativos, aquellos que giran en torno a una *comprensión del proceso de acercamiento real y la convivencia con las otras culturas*, y su asunción en sentido pleno. Esta omisión resulta obvia si pensamos que, el debate se desarrolla en una línea fundamentalmente jurídica-política, esto es, en clave de derechos o normativa, aunque en ocasiones sí se perciben atisbos que *intentan ir más allá y esbozar cierta comprensión del otro*. Sin embargo, lo que no resulta tan evidente, es que la iniciativa, las reglas de juego, el marco donde se inscribe el discurso y las condiciones para acceder al mismo, conservan un talante unilateral, desde una cultura política dominante enraizada en sí misma. Esto provoca que los de otras culturas tengan que hacerse a tal juego, pero que difícilmente podrían ser sujetos de propia iniciativa en él mismo.

<sup>156</sup> TAYLOR, C. 1993: 106.

Además nos interesa hacer constar que no deja de ser significativo y revelador que, la controversia entre *liberales* y *comunitaristas*, extendida ya a un nivel internacional, se desencadenó como una *crítica al interior de liberalismo* y en sociedades cuya constitución original o fundacional- ha sido abiertamente multicultural – Canadá, Estados Unidos, Australia, Alemania, etc.,- sin embargo, en otras ciudades como la India, también enraizada en una tradición de raigambre multiculturalidad – a nivel religioso y cultural- esto no ha constituido un problema de tal magnitud, sino hasta la entrada del neoliberalismo.

A continuación presentamos algunas anotaciones críticas de autores distintos, a veces contrapuestas entre sí, y con una referencia directa o indirecta al debate Habermas-Taylor. Nuestra intención es ofrecer algunos puntos relevantes que, a nuestro juicio han sido pasados por alto, o si se quiere, no han sido suficientemente considerados.

**1. A. Cortina** menciona, con acierto que, por el momento ninguna sociedad ha sabido articular adecuadamente la *ciudadanía social*- por la cual una comunidad reconoce al ciudadano derechos civiles - políticos, económicos y culturales-; y una *ciudadanía multicultural*, que exigiría al universalismo liberal reconocer y articular *identidades que no coinciden con los lazos del triunfante liberalismo*<sup>157</sup>. Ciertamente la *condición postmoderna* ‘agudiza’ nuestra *capacidad* para ‘soportar’ la diferencia, lo cual significa, de algún modo reconocer la razonabilidad de sus concepciones de vida buena, vinculadas a sus comunidades y tradiciones. Pero para realizar la fundamentación de ésta última noción nos encontramos con una serie de problemas de carácter ético, político, jurídico, social, psicológico y antropológico, en principio difíciles de conjugar. Ella además mantiene, que pese al empeño por asegurar que los grandes problemas sociales de la actualidad son el racismo y la xenofobia, en realidad las desigualdades económicas y sociales constituyen una parte determinante y de raíz a la que se enfrenta el multiculturalismo. En esa línea concluye que, el mayor problema de fondo es el de la *aporofobia*, es decir, *el odio al pobre, al débil, al menesteroso*, y no en sentido estricto los extranjeros distintos a nosotros, siempre y cuando posean algún tipo de bien económico o riqueza. Señala, en concreto el caso de España, que no tiene reparos ni problemas en recibir a los árabes multimillonarios, o a los jubilados alemanes. Y en cambio es excluyente con respecto a inmigrantes africanos, grupos de gitanos, etc. De ahí, se desprende que el mayor reto es reforzar el reconocimiento de la *ciudadanía social*, con vistas a la construcción de una ciudadanía política y cosmopolita<sup>158</sup>.

**2. A. Wellmer**, aunque mantiene puntos de contacto con la de Habermas, en cuanto se inscribe en una matriz democrática y liberal, es mucho más crítico y radical con respecto al *sistema liberal* actual de cara al entorno internacional y la experiencia de otras culturas, y en la consideración de sus *costos sociales*. En búsqueda de una vía de su solución intenta escarbar escarbar en la tradición liberal democrática desde su inspiración original, donde si tenían cabida tales aspectos sociales. Afirma, que los problemas de «justicia social» se encuentran íntimamente relacionados con la *domesticación y transformación democráticas de la economía capitalista*, calificada como destructora; ésta de no ser enfrentada, pone incluso en peligro las sociedades liberales y democráticas de Occidente. Interpreta que el hundimiento del socialismo real, no representa más que el final de una falsa alternativa. Por eso, menciona que es más adecuado suponer tal hundimiento, en realidad lo que hizo fue desplazar una serie de cuestiones y presupuestos, al lugar donde les correspondía; es decir, al *interior de las sociedades liberales*, en donde puede

<sup>157</sup> Cf. CORTINA, A. 1998: 37-38.

<sup>158</sup> Cf. CORTINA, A. «Aporofobia». ABC Cultural, 1/ XII (1995).

uno interrogarse sobre el funcionamiento de la propiedad del capital, que había quedado sustraído a causa de la existencia de tal socialismo.

Menciona que el problema de legitimidad política, cuyo tema en litigio es la «Comunidad y Justicia» no puede ser tratado suficientemente por referencia a sociedades particulares, y en concreto, la Occidental. En esa línea señala que, la disputa entre liberales y comunitaristas concierne a la relación entre derechos del ciudadano y derechos del hombre. Pese a que ambas posturas han argumentado que los derechos fundamentales y los derechos políticos, entendidos de forma igualitaria *pueden constituir el suelo de una eticidad democrática, y también el núcleo normativo del "bien común" en las sociedades modernas*. Sin embargo, él considera que operan dentro de una ficción normativa que concibió las sociedades *cerradas* y, en lo referente a la pertenencia, delimitadas claramente frente al exterior. El papel predominante de esta ficción se explica por el marco de la temática y la forma de tratamiento heredada de la filosofía política moderna, aunque también porque la restricción a sociedades particulares estaba en conexión amplia con la gramática política de los Estados nacionales o Estados constitucionales soberanos. No obstante, en el trasfondo que latía y recorrió las grandes revoluciones siempre se dió un impulso universalista y determinó un concepto de moral universalista, que luego también se pervertió, siendo utilizado como ideología o utopía. Aún así encerraba un principio político ineludible, no sólo la conexión conceptual entre derechos del hombre y derechos del ciudadano sino la convicción - de Marx y los revolucionarios rusos- de que la revolución sólo podría lograrse como *revolución mundial*. Tales impulsos representan ya un «mínimo político-moral-económico», sin cuya realización global las sociedades liberales no podrán mantenerse durante más tiempo, en sentido fáctico y moral. Esto significa igualmente que, el problema de legitimidad política, ya no puede plantearse sin tener en cuenta el «contexto universalista» del problema.

Frente a la actual *globalización fáctica de todos los procesos políticos, económicos y tecnológicos*, Wellmer nos advierte que se están tomando decisiones económicas y políticas, de forma democrática que *afectan o co-afectan cada vez a más hombres y sociedades que no han participado en absoluto de esa toma de decisiones* - cita por ejemplo el caso de los ámbitos y acuerdos de tipo supranacional como la Unión Europea-, que llevan a mayor antagonismo entre países ricos y pobres.

A pesar de todo, mantiene la convicción de que el liberalismo como sistema *puede aportar ya una orientación normativa adecuada*, al nivel de la problemática actual y la conexión conceptual entre derechos humanos y derechos del ciudadano, porque esto mismo, precisamente se ha convertido en un *desafío interno* para las sociedades occidentales, si pretenden llegar a un reconocimiento de los derechos del hombre que persiga consecuencias prácticas para la acción. Afirma, además, que no es posible plantear la cuestión a nivel del orden moral individual, sino que ha de ser tratada desde su nivel jurídico, en función de las zonas crecientes de problemas y de la lógica universalista de autocomprensión democrática.

Dado que la pretensión radica en hacer valer de alguna forma en el propio sistema jurídico el sistema de los derechos humanos no-ciudadanos, esto provoca la tendencia a borrar parcialmente la diferencia entre derechos del hombre y derechos del ciudadano. Pero a esa lógica del discurso democrático, le corresponde igualmente, hacer valer la voz de aquellos que se verán afectados por decisiones políticas fundamentales. En tanto que, si nos remitimos a la fundación histórica de la democracia, siempre comprendió que la "voz de los afectados" tenía que estar representada en el discurso, al menos virtualmente.

Pero esto último, sólo puede darse, y es esta la propuesta del autor, en una «Sociedad Mundial» constituida liberal y democráticamente, es decir, fundada en un Estado de Derecho de carácter cosmopolita. Él no ignora el talante utópico de tal propuesta, sin embargo, la concibe como la única alternativa viable para nuestra situación actual y funcionaría de manera comple-

mentaría con la perspectiva normativa. Esto permitirá subvertir las relaciones en las cuales el hombre se convierte en un ser humillado, avasallado, abandonado y despreciable, y suprimir la diferencia entre derechos del hombre y del ciudadano. Aunque también es consciente de que para una gran mayoría de los hombres *nuestro reconocimiento de sus derechos humanos apenas tiene valor alguno porque en la práctica ello queda sin consecuencias*. Y es que, subraya, cualquier *política de las diferencias* no es practicable sin un trasfondo de principios morales y jurídicos de tipo universal. De ahí que, según su perspectiva, el único bien común-obligatorio para todos *sólo puede consistir en la realización y defensa de esos principios democráticos y liberales*, frente a la posible violeta destrucción de tradiciones e identidades particulares<sup>159</sup>.

De manera que las identidades colectivas de carácter nacional, cultural o religioso *sólo pueden aspirar a ser algo penúltimo desde el punto de vista de la moral política*, sin negar por ello, que tal superación de lo particular en lo general, apenas es pensable sin algún tipo de vulneración moral. Tampoco desconoce que el tránsito hacia un «Estado de Derecho Jurídico Cosmopolita», reproducirá a escala mundial, ‘la tragedia de lo ético’, ya que la relativización de tradiciones culturales particulares significa su transformación y depotenciación. Sin embargo, éste es el precio que nos impone la modernidad, si queremos poder universalizar o generalizar unos privilegios de los que sólo unos gozan.

**3. K. O. Apel.** sostiene una propuesta en la línea de una *justicia intercultural* para lograr la articulación de una sociedad multicultural. Como preámbulo a su propuesta desarrolla dos críticas, que le permitirán discriminar aspectos fundamentales y establecer el campo desde donde se él plantea su propuesta.

Primero critica la postura de Rawls con respecto al «consenso entrecruzado» (overlapping consensus) - un concepto que funciona como sustituto de una fundamentación filosófica - de carácter último- de la idea de justicia<sup>160</sup>. Admite que ésta idea es capaz, mediante sus métodos persuasivos y negociaciones, de alcanzar compromisos pragmáticamente sólidos y firmes a un nivel político, sin embargo, se pregunta *si puede igualmente conseguir un consenso sin daños a terceros que no participan, pero que se ven afectados por sus consecuencias*<sup>161</sup>. Subyace a ello su idea de que todo consenso, al final, siempre dependerá del *tiempo*, del *poder* - y al faltar la fundamentación filosófica última- no podría servir como principio regulador para modificar la situación política actual encaminada de cara a un futuro que requiere la instauración de una «justicia intercultural», capaz de garantizar el orden jurídico y social.

Segundo critica la postura de Rorty - a su parecer de mentalidad comunitarista pese a que se califique a sí mismo de liberal - ya que frente a la pretensión metafísica de una *síntesis de culturas y valores* de validez universal, sólo plantea como alternativa el *relativismo histórico*<sup>162</sup>. Dado que Rorty afirma que sus ideas y palabras dependen de una «base contingente consensuada» y, por tanto, de esa cultura particular. Por lo que es imposible, desde ahí, remitirse a criterios o normas de validez universal. Sin embargo, ese relativismo, lleva al final al *ad absurdum* del

<sup>159</sup> Cf. WELLMER, A. (1996). *Condiciones de una cultura democrática*. Madrid: Cátedra, 94-101.

<sup>160</sup> Cf. RAWLS, J. *Reply to Habermas*. *The Journal of Philosophy*, v. XCII: n. 3 / 03 (1995) 132-180; - (1996). *Liberalismo Político*. Barcelona: Crítica, 440.

<sup>161</sup> Cf. APEL, K. O (1998). *El problema del multiculturalismo desde la perspectiva de la ética del discurso*, en: *Topografías de la Modernidad*. Madrid: Fundación Argentaria, 28-29.

<sup>162</sup> Cf. RORTY, R. (1996). *La Prioridad de la Democracia sobre la Filosofía*, en: *Objetividad, Relativismo y Verdad: Escritos Filosóficos*. Barcelona: Paidós, 239-266.

propio liberalismo y lo convierte en algo irreconciliable con la articulación de una sociedad multicultural al nivel global y regional.

Ambos autores – apoyados en el comunitarismo y la génesis histórica de la sociedad moderna – sostienen que, todo posible enfoque de una fundamentación filosófica de la justicia debe coordinarse con las «visiones comprensivas» (*comprehensive view*) dependientes de cada cultura. Y esto hace imposible intentar la propuesta de cualquier tipo de «fundamentación filosófica moral de la justicia interculturalmente neutral». Apel, lo refuta negando que sea posible mantener una idea de justicia en cuanto equidad (*fairness*) sin una fundamentación filosófica de los criterios normativos. Con respecto al «consenso entrecruzado» menciona que, de hecho es posible alcanzarlo, mediante la mutua competencia de las «visiones comprensivas», en las sociedades multiculturales. Pero, aunque es una estrategia *pragmáticamente cercana al compromiso, no puede, en principio, evitar los acuerdos a costa de terceros que no han participado en tal compromiso*. Para impedirlo se requeriría de una idea reguladora – filosófica fundamentada- que mantuviera que “*la solución justa a los problemas para todos los afectados debe ser capaz de consenso*”<sup>163</sup>. Y esto debería ser trasladado al plano del orden económico internacional, donde los pueblos tercermundistas, hasta el momento, apenas si han participado de los discursos relevantes, que definen los futuros de la humanidad; al igual que al ámbito de la política ecológica global relación a las generaciones venideras.

Apel afirma que, siguiendo la fenomenología hermenéutica, en concreto, en cuanto al *a priori de la concepción del mundo*, está unida inevitablemente a la *pertenencia a una comunidad de lengua y tradición*. Por eso es razonable admitir que tal dependencia sea extensiva también a la dimensión ética – comprendida como nuestras valoraciones sobre lo bueno o lo malo- de una tradición cultural concreta -. Lo que no excluye que podamos diferir en nuestros juicios de valor o incluso entrar en conflicto; no sólo por la existencia de diferentes experiencias individuales de valores, sino entre las mismas tradiciones comunitarias dado que son heterogéneas, y esto resulta más notorio en aquellas más complejas.

Él observa que, la conexión entre la idea de validez y los valores sólidos de las diversas tradiciones culturales y comunitarias – aspectos aludidos por Taylor- y el conflicto suscitado en una sociedad multicultural, exige reconocer la existencia del problema de la *«justicia intercultural y neutral»*. En el orden de las relaciones interpersonales, y no simplemente, la consideración del principio de justicia. Tal justicia intercultural es un “*principio que sólo puede alcanzarse a través de una reflexión que establece comparaciones entre las diversas perspectivas de valores enfrentadas entre sí en una sociedad multicultural, pero que desborda al mismo tiempo las perspectivas conflictivas de los actuales participantes*”<sup>164</sup>. Pero esa búsqueda – de consenso *real e ideal* de todos los afectados para encontrar soluciones justas - pierde su sentido si se le hace depender su validez exclusivamente de *una sola* de todas las perspectivas enfrentadas entre sí. Apel mantiene que esto puede ser fundamentado desde la ética del discurso. Por lo que no requiere de una «visión comprensiva»: metafísica dogmática, ni depende de una perspectiva cultural. Además, él concibe que ésta puede funcionar como una *solución complementaria* al problema del multiculturalismo. Al intentar conjugar el pluralismo y particularismo de las tradiciones culturales y religiosas, en el marco de un derecho unitario y de su fundamentación moral, exigiendo al mismo tiempo, la tolerancia del pluralismo y la limitación de ésta, cuando sea necesario en aras de una justicia intercultural.

Finalmente, dado que no aceptamos el recurso a un principio extramundano como la religión o la metafísica - aspectos que provocan gran desconcierto en la actualidad- la tesis propuesta por

<sup>163</sup> Cf. APEL, K. O 1998: 30-31.

<sup>164</sup> Cf. APEL, K. O 1998: 31.

Apel es la siguiente: “*El principio de justicia (...) [Intercultural] se fundamenta en que es admitido y reconocido, mediante comprobación reflexiva, por todos cuantos en sus razonamientos – sobre el tema que sea – hacen referencia a su relación con la comunidad de todos los posibles cosujetos del discurso argumentativo*”<sup>165</sup>. Y por ello aquel argumenta que, no se puede negar – sin caer en autocontradicción performativa – que la validez de sus reclamaciones morales, presuponen la capacidad de consenso de *todos* los miembros de una comunidad de comunicación idealmente ilimitada. Esto podrá ser aplicado a temáticas relativas a los derechos humanos y su relación con los valores morales y las diversas tradiciones culturales. Niega así, el ‘aprisionamiento’ de los participantes en el discurso *reflexivo y cultural*. Es decir, en el *a priori de la facticidad* y en los valores jurídicamente positivos de sus tradiciones culturales, pues tal postura, no abarca las condiciones trascendentales de la *posibilidad de validez intersubjetiva* del discurso filosófico sobre las concepciones del mundo dependientes de la cultura.

Pero Apel deja bien claro el papel central de la ética de discurso. Ésta no tiene la pretensión de expresar que pueden encontrarse soluciones concretas para los posibles conflictos morales y jurídicos de la sociedad intercultural, por medio de la deducción de un *principio de justicia de fundamentación última*. Más bien, apunta que, el *principio de justicia consensualizado* debe limitarse a ser *una idea reguladora para los discursos*, con posibilidades de ser renovados cotidianamente. A través de los representantes de las diversas culturas y estilos de vida al nivel global y regional; sin negar con ello la vinculación de una serie de diferencias de valoración que entran en juego al enfrentar un conjunto de problemas, que están profundamente condicionados por la religión y la cultura. Sin embargo, asume que podrán darse soluciones con capacidad de consenso, aunque no siempre serán inmediatas, pues requieren de tiempo y maduración. Y en esos casos es de vital importancia, elaborar al menos *un consenso fundado en argumentos* acerca de los *disentimientos insuperables* en determinados momentos, sin pretender que esto último provea del material necesario para una fundamentación de la regulación jurídica de materias<sup>166</sup>.

4. Y. Socolovsky mantiene que la categoría de *membreía* es tan importante porque define los contornos de la comunidad política que, es el resultado de un proceso histórico de debate y sedimentación cultural de prácticas y discursos, donde se resuelven toda la distribución de los bienes reconocidos socialmente – entre ellos la seguridad y bienestar, así como el poder político<sup>167</sup>. Por tanto, la inclusión en dicha comunidad es necesaria para gozar de ellos. Y esa comunidad se reserva en *exclusividad* o el derecho a definir los criterios de admisión para incorporar a los nuevos integrantes. Y el único principio externo que pudiera intervenir en tal decisión es el de la *ayuda mutua*. Sin embargo, un sistema liberal es tan vago e impotente, que apenas en determinadas circunstancias, reconoce que los extranjeros pudieran tener derecho a nuestra hospitalidad y benevolencia. Todo esto, sin olvidar que, por ejemplo, muchas de las políticas de migración – o invasión de un gran número de extranjeros procedentes de países desfavorecidos en el reparto mundial, en búsqueda de trabajo y protección- han sido promovidas, en distintos momentos, por los intereses económicos y estrategias del Primer Mundo.

Socolovsky critica la concesión de la ciudadanía a los inmigrantes legales frente a su negación a los inmigrantes ilegales – que denomina refugiados económicos -. Y señala que *corresponde al proceso de argumentación y decisión política definir las políticas migratorias*, y que no hay referen-

<sup>165</sup> APEL, K. O 1998: 32.

<sup>166</sup> APEL, K. O 1998: 33.

<sup>167</sup> SOCOLOVSKY, Y. (1996). *La comunidad excluyente. Crítica de la teoría de las esferas de la justicia de Michael Walzer*. Actas de las Primeras Jornadas de Investigación para profesores, graduados y alumnos. Revista de Filosofía y Teoría Política: n. 31-32 (1996) 295-311.



cia crítica posible desde la teorización filosófica. Según su parecer, esto *encubre* una asimetría que puede ser detectada al referirlo a los casos del asilado político y el derecho que lo rige. Mantiene la que estos últimos casos son individuales y escasos, y por eso, no amenazan el *estilo* de vida de una comunidad, además de que suelen contar con un apoyo logístico para ser llevados a cabo.

Walzer afirma que, son los miembros de una comunidad los que determinan los modos de la admisión y sus consecuencias – derechos y deberes- e implicaciones. Con ello defiende la soberanía de la comunidad como fundante de *todo* derecho y de *toda* justicia. Sin embargo, con relación a la precedencia de lo bueno sobre lo justo, que abarca los significados sociales de los bienes, su proceso de argumentación interna resulta siempre precario. Tampoco dispone de una noción de persona a la cual vincular el reconocimiento de derechos fundamentales, que pudieran obligar de algún modo, individual y colectivamente. Por eso, al menos, en función de esas consideraciones, tendrían que cuestionarse de qué premisas parten las decisiones tomadas por esas comunidades, que se puede esperar de ellas y pedirles. Ya que el problema central radica en *que nada obliga a reconocer a los otros, puede forzarlos, ni asegurar que lo harán*. Significa también que, según ese marco, se puede ser un perfecto ciudadano, sin tener el menor gesto de solidaridad.

Por eso, Socolovsky mantiene que *se puede construir un orden perfectamente democrático y liberal, en el que no quepan formas percibidas como ilegítimas en medio de un océano de seres desesperados*<sup>168</sup>. Ya que el otro no existe y el egoísmo individual queda diluido en el comunitario. Es un discurso que llega a ser perverso cuando es defendido por los países ‘ricos’ ante el acoso de las hordas de extranjeros. Hemos de plantearnos igualmente, si en el pretendida era de la globalización, que reconoce la *interdependencia* económica, política, incluso, comunicativa entre las naciones, es *aceptable la construcción de una teoría de la justicia en estrecha perspectiva de la comunidad*. Pues se halla atada al designio de su reconocimiento de derechos – y con ello de dignidad humana- y a los límites de distribución local de ‘bienes’. Ya que el “*Sujeto de justicia debe ser el sujeto cuya ‘humanidad’ está en juego en el sistema universal de relaciones en el que se aniquila o se dignifica el valor de su vida*”<sup>169</sup>. Lo cual, desde su perspectiva, evidencia que, la esfera política es insuficiente, al menos como está planteada en el sistema neoliberal, para hacer realmente justicia.

5. S. Zizek, mantiene una postura muy crítica con respecto al multiculturalismo. Él afirma que *la lógica del capital post-Estado-Nación se mantiene como lo Real acechando en el trasfondo de este discurso*, al que denomina «multiculturalismo liberal». Y éste junto con «la aceptación del populismo» y «el intento de mantener abierto el espacio de lo político», no es sino una de las tres reacciones ‘inapropiadas’ de la izquierda, frente al proceso de la globalización<sup>170</sup>. Explicita que el *capitalismo tardío* nos desafía en el ámbito del espacio público dadas las actuales condiciones de la globalización, ya que mientras se politizan las luchas particulares, se deja «*intacto*» el *proceso global del capital*. Lo que nos debería llevar a rechazar la oposición que constituye el eje principal de la lucha ideológica dentro del marco democrático del capitalismo tardío. Y en oposición al centro liberal, que se presenta a sí mismo como *neutral, postideológico, respetuoso de la vigencia de la Ley*, la izquierda tendría recobrar el tópico de *suspender el espacio neutral de la Ley*. Admite, por supuesto, que la derecha tiene su visión al respecto y conlleva una lógica determinada; por eso, ella interpreta que tal suspensión significa *la*

<sup>168</sup> SOCOLOVSKY, Y. 1996: 309.

<sup>169</sup> SOCOLOVSKY, Y. 1996: 310.

<sup>170</sup> ZIZEK, S. (1998). *Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional*, en: *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Bs. As.: Paidós, 182ss.

*violación de la letra de la ley*, aunque la haya justificado en función de algún interés más alto – tal sería el caso de un sacrificio doloroso por el bien de la Nación –.

En concreto, la propuesta de Žizek se cifra en *“aceptar la necesidad de ‘tomar partido’ como la única forma de ser efectivamente universal”*<sup>171</sup>. Esta paradoja sólo es concebible si se parte de la afirmación que «el antagonismo es inherente a la unidad misma». Dado que si por un lado, la ‘falsa’ universalidad concreta es legitimadora de la división existente del Todo en sus partes funcionales, y por el otro, nos hallamos ante la demanda real/ imposible de universalidad ‘abstracta’ – *égalité* –. Entonces a la izquierda le corresponde propiamente – en contraposición a la derecha que mantiene la premisa: ‘a cada uno su lugar’ – el cuestionar ese orden universal concreto en nombre de su ‘síntoma’; es decir, de aquella parte que aunque inherente al orden universal instaurado, no posee un ‘lugar adecuado’ dentro de él – i.e., los sin techo, los inmigrantes ilegales, las mujeres, etc.-.

Žizek mantiene que ese procedimiento constituye el reverso exacto y necesario del gesto crítico e ideológico estándar. Pues permite reconocer un contenido particular escondido tras la noción abstracta universal – por la cual los derechos humanos, en realidad, son aplicados al hombre blanco propietario –, a la par que denuncia como falsa la universalidad neutral. Dicho en sus palabras: *“uno reafirma patéticamente (y se identifica con) el punto de excepción/ exclusión inherente al orden concreto positivo, el “abyecto”, en tanto único punto de universalidad verdadera, que contradice la universalidad existente”*<sup>172</sup>.

Además de que también resulta más productivo al nivel teórico y político, y abre el camino para una subversión progresista. Esto significaría que la verdadera universalidad se encuentra en la forma en que sus partes se relacionan con “los de abajo”, excluidos *por y de los otros*. Por eso la universalidad tendría que concebirse más bien como una *universalidad por venir*.

Él es consciente la afirmación de la universalidad del antagonismo, no implica una vida social sin diálogo y únicamente en conflicto. Subraya, además, que el capitalismo, no tiene necesidad de la violencia directa – i.e., la violencia callejera neonazista –, dado que el mercado se encarga de destruir de manera mucho más sutil y eficaz cualquier cultura. Por eso, el Iluminismo de Izquierda apuesta por la cultura, considerada como un arma eficiente contra la violencia brutal- el paso al acto del arraigo de la ignorancia del sujeto- y que podría contrarrestar con la lucha que puede operar el conocimiento reflexivo.

**6. E. Dussel** mantiene una contraposición de corte más dramático. El actual contexto mundial está marcado por el hecho de que los pueblos no-europeos, en la Edad Moderna y en virtud del *descubrimiento, quedó sepultada* – o encubierta- *su diferencia*. Desde entonces asedian, en su condición de pobres circunscritos a la «periferia del mundo» explotada, los *centros* de la economía mundial capitalista europea y norteamericana. Por eso se comprende cómo el multiculturalismo mantiene una relación tensa, enclavada en el orden económico mundial, entre el Primer y Tercer Mundos<sup>173</sup>.

A esto se ha de sumar que Dussel apoya su argumentación en un presupuesto de carácter histórico. Por eso ve en el *desafío* que implantó la cultura europea a las otras culturas, una de las causas principales de los aspectos críticos y más fuertes multiculturalismo actual. De lo que se desprende el apreciar sus límites y poder situarlo en el proyecto de descolonización iniciado en los años sesenta.

<sup>171</sup> Cf. ŽIZEK, S. 1998:185ss.

<sup>172</sup> Cf. ŽIZEK, S. 1998:186.

<sup>173</sup> Cf. DUSSEL, E. (1993). *Die “Lebengemeinschaft” und die “Interpellation des armen”*. *Die Praxis der Befreiung*, in: *Ethik und Befreiung*. FORNET-BETANCOURT, R. (Hrsg.), CRM, Bd. 4, Aachen: Verlag der Agustinus- Buchhandlung, 69-107.

Dos últimas observaciones últimas para cerrar ésta sección. Primero, no podemos olvidar que la democracia es a fin de cuentas, técnicamente, una «cultura política» determinada<sup>174</sup>. Esto significa que se originó en un momento histórico-social concreto, cuyo resultado fue la articulación de una teoría política – sistematizada- mediante la aportación de varias tradiciones y ciencias. Supone, pues, un conjunto de ideas y expectativas con relación a la justicia, determinadas políticas, un marco institucional, el entrenamiento del ciudadano en su conocimiento, lenguaje y procedimientos, un cierto grado de confianza en sus actitudes y opiniones, etc.

Todo eso puede ser estudiado a la luz de intereses muy diversos, ya sea de análisis normativo, doctrinal y de una mera explicitación. Sin embargo, es inevitable que el modelo democrático está atravesado por una serie de aspectos interrelacionados que, suponen ideas, valores, creencias, aspiraciones y costumbres de comunidades concretas; transmitidos entre sus miembros y generadores de un comportamiento organizado según el patrón de una ‘cultura política democrática’, donde el *consenso popular* es *creencia* base de su legitimidad. Esto queremos remarcar, es *útil* al interior de una tradición principalmente de corte occidental, pero no tiene porqué serlo entre la gran variedad de tradiciones, con su propia manera de entender *lo político* – que como tal, es un invariante humano- y su interpretación, ceñida a una conceptualización de las normas, procedimientos, maneras específicas de distribución, cultura social, su noción de justicia y solidaridad, miseria y pobreza, etc., todas ellas en estrecha dependencia con su mundo cultural.

Por esto, al pensar en el sistema democrático liberal hemos de considerar y reflexionar sobre sus propios límites, origen, trayectoria, consecuencias, etc. Con actitudes de humildad y valentía, autocrítica y un espíritu dialogante. Hemos de retomar y comprometer nuestra reflexión especialmente con aquellas <formas de dominio> que ha legitimado y continúa reproduciendo mediante sus políticas neoliberales. Ya que es de notar que, precisamente, en varios de los países donde se ha originado este debate multicultural liberal, se puede afirmar que gozan de cierto respeto al individuo y su política interior. Pero practican en su política exterior la tiranía. No se trata de tener unos valores al interior y otros para el exterior, ni de eliminar la *alteridad* – económico-social, ideológico-cultural, geográfica-étnica<sup>175</sup>. Ni de absorberlos o imponer a estos países ‘su lógica’ - dominante -de proceder. Lo cual, de paso, también nos sugiere que la cultura política puede ser estudiada desde el multinivel de los discursos culturales, la comparación con los distintos sistemas y épocas, las nuevas formulaciones que se van creando, etc.

Segundo, el principio de ciudadanía *activa*, es un principio cuyo ejercicio es deseable desde cualquier punto de vista que se le contemple. Pero no siempre es posible su ejercicio, y esto se debe a la internalización de un determinado tipo de identidad – falsa o inferior -, o bien, a la falta de reconocimiento, que impide no sólo formar una identidad sana, sino superar obstáculos. Es evidente, que no todos poseen entonces la capacidad de defender en un foro público- como mantiene Habermas - sus posturas, con lo cual, automáticamente quedan anuladas todas sus posibilidades de poder ser considerados. Ya Freire <sup>176</sup> ha estudiado suficientemente la temática sobre la internalización de una imagen «imagen domesticada y sojuzgada», lo que exige un proceso de *concientización y liberación*.

<sup>174</sup> TORCAL, M. (1997). *Cultura política*. En: Manual de Ciencia Política. DEL AGUILA, R. (dir.). Madrid: Trotta, 231-250; BALDI, C. *Cultura política*. En: ACCL+DDD. BOBBIO, N./ MATTEUSEL, N./ PASQUINO, G. (dirs.). México: Siglo XXI, 415. PYE W., L. (1974). *Cultura política*. En *Enciclopedia Internacional de Ciencias Sociales*. SILLIS D., L. (dir.)/ CERVERA V., T. (versión española). Madrid: Aguilar, 323-329.

<sup>175</sup> Cf. FAUS GONZÁLEZ, J. I. *¿Se puede seguir siendo de izquierdas?* Revista de Teología Pastoral: *Descubrir Europa*: 01 (1999) 79-86.

<sup>176</sup> Cf. FREIRE, P. (1975<sup>14</sup>). *Pedagogía del oprimido*. Bs.As.: Siglo XXI, 243; - (1974<sup>3</sup>). *Concientización*. Bogotá: Asociación de Publicaciones Educativas (DEC, CLAR, CIEC), 107; - (1974<sup>14</sup>). *Educación para la libertad*. Bs. As.: Siglo XXI, 151.

## CAPÍTULO 4

### El Paradigma de la «Interculturalidad».

La propuesta intercultural se ha ido consolidando gradualmente, aunque para algunos no deje de ser solamente un tema del momento, que les obliga, cuando menos, a escribir algún artículo. Ésta, en sus ideas germinales, se remonta a los años sesenta, cuando comienzan a plantearse los «estudios culturales»<sup>1</sup>, destacando las vertientes de los «estudios comparados» principalmente en la línea antropológica<sup>2</sup>. Pero como tendremos oportunidad de observar pretende ir más allá, así logra un mayor alcance y, hasta cierto punto, su superación.

#### 1. EL «CAMINO» HACIA LA INTERCULTURALIDAD.

Actualmente nos encontramos con una propuesta que va forjando su «camino» en dirección hacia la Interculturalidad y situada de manera alternativa frente al paradigma del multiculturalismo.

Si tuviéramos que hacer una crónica de su nacimiento, desde la perspectiva filosófica, es a finales de los años 80 y principios del 90 cuando aparecen las primeras publicaciones que explicitan la temática de la constitución de la filosofía intercultural: R. A. Mall/ H. Hülsmann *Die drei Geburtsorte der Philosophie. China, Indien, Europa*, Bonn 1989; R.A. Mall *Philosophie im Vergleich der Kulturen. Eine Einführung in die interkulturelle Philosophie*, Bremen 1992; F. Wimmer, *Interkulturelle Philosophie. Geschichte und Theorie*, Wien 1990. H. Kimmerle, *Philosophie in Afrika. Annäherungen an einem interkulturellen Philosophiebegriff*, Frankfurt/ M., 1991. En 1993 se funda la Primera Sociedad para Filosofía Intercultural: «*Gesellschaft für interkulturelle Philosophie*» (GIP). Desde 1998 aparece *Polylog*, una revista semestral de filosofías interculturales. Entretanto en Viena se fundó una Segunda Sociedad para Filosofía Intercultural (WiGiP). Lo cual hace suponer que hay ya diversas opciones fundamentales y concepciones de esta línea. En su vertiente metodológica y epistemológica tenemos la *fundamentación* para una filosofía intercultural de Raúl Fornet-Betancourt, *Filosofía intercultural*, México, 1994<sup>3</sup>.

En la actualidad hay una serie de eventos que contribuyen a extender y consolidar la propuesta intercultural en sus diversas variantes. Destacaremos algunos de aquellos eventos más importantes. Entre ellos podemos citar: «El Primer Simposio Internacional de Filosofía Intercultural». Realizado en Kunsthof (Bonn), el 4 de abril de 1992; al que asistieron 97 miembros de los cuatro continentes, fue presidido R. A. Mall y algunos de sus participantes fueron: F.

---

<sup>1</sup> Los «Estudios Culturales» constituyen algo más que el paso de la Teoría Crítica – en la línea de la Escuela de Frankfurt –, una moda norteamericana, o la disputa por la inclusión en el mercado del financiamiento económico. Constituyen el síntoma de una *sustitución* y el intento de poner en crisis las hegemonías culturales en su conjunto. Desde la observación etnográfica, se perciben las dispersiones y fragmentaciones político-sociales y discursivas producidas por el capitalismo tardío, expresadas según su nueva lógica cultural. Cf. GRÜNER, E. (1998). «Introducción», en: Jameson, F. / Zizek, S. *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Barcelona: Paidós Ibérica, 19-32.

<sup>2</sup> Sobre el término «*cross cultural*» de origen anglosajón y que se difundió, alude a un tipo de estudios que se proponen como objetivo la *comparación entre dos o más culturas*, o bien, *áreas culturales*, cf. WEBSTER'S THIRD NEW INTERNATIONAL DICTIONARY (1986). s.v. *Cross-cultural*, v.1, Enciclopedia Britannica. USA: Merriam-Webster, 541. Y también hacia los años 60 se habla de «intercambio cultural y técnico», cf. THE NEW ENCICLOPAEDIA BRITANNICA. MICROPAEDIA READY REFERENCE (1990<sup>15</sup>). *Cultural and Technical Interchange Between East and West, Center for*, v. 3. Enciclopedia Britannica. USA: Merriam-Webster, 782.

<sup>3</sup> Cf. ESTERMANN, J. (1997). *Interkulturelle Philosophie und Mission. Wege zwischen Fundamentalismus und Globalisierung. Neu Zeitschrift für Missionswissenschaft. Nouvelle Revue de Science Missionnaire*: n. 53 (1997) 4, 285-291; GMAINER-PRANZL, F. (1997). Raúl Fornet-Betancourt. *Filosofía Intercultural*. Seminar im WS 1997/98: *Probleme und Ansätze interkultureller Philosophie*. Univ.-Doz. Dr. Franz M. Wimmer, Institut für Philosophie an der Universität Wien, 1-17.

Wimmer, M. Waligora, H. Hülsmann. En éste quedaron asentados una serie de principios alrededor de la noción de interculturalidad<sup>4</sup>.

También hay que mencionar los dos Congresos Internacionales de Filosofía Intercultural, promovidos y coordinados por R. Fornet-Betancourt; así, el «Primer Congreso Internacional de Filosofía Intercultural». Realizado en la Universidad Pontificia de México, del 6-10 de marzo de 1995. En éste Fornet-Betancourt, subrayó la necesidad de *“recontextualizar la filosofía y/o sus tradiciones en cada presente histórico”*. Aspecto del que no se ve exenta, ni siquiera la dimensión intercultural de la filosofía, ya que ha de dar cuenta frente a los desafíos que se le presentan, i.e., la expansión de un proyecto económico-político - civilización planetaria- y la resistencia cultural de los pueblos. En su búsqueda por una reafirmación de su derecho a la autodeterminación política, económica y cultural. De modo que la interculturalidad se convierte en un instrumento que posibilita la *reconfiguración* de la filosofía, y hace de la cooperación y el intercambio solidario entre las distintas configuraciones filosóficas enraizadas en la gran variedad de culturas su *‘verdadero imperativo’*<sup>5</sup>. Fue R. Panikkar el encargado de inaugurar el Congreso con su ponencia *“Filosofía y Cultura: una relación problemática”*; en ella despejó cada uno de los términos y pasó a centrarse en la filosofía intercultural concebida como una *‘vía media’* frente a la existencia del monoculturalismo y el multiculturalismo; así como una *“forma completa de la cultura humana”*, que supone una problemática particular, ya que proviene de la propia cultura y de aquellas culturas ajenas con las que entabla comunicación. Asimismo esbozó la metódica de la interculturalidad que denominó *‘hermenéutica diatópica’* y cerró con la referencia a una re-interpretación del binomio *mythos-logos* como *‘trampolín’* hacia la interculturalidad<sup>6</sup>. Otros de los ponentes que participaron fueron: L. Bertsch, J. Estermann, V. G. Furtado, J. L. Gómez Martínez, A. Koechert, E. Krotz, R.A. Mall, D. Picotti, O. Urgirashbujá, F. M. Wimmer.

El «Segundo Congreso Internacional de Filosofía Intercultural». Realizado en la Universidad de São Leopoldo (Brasil), del 7-11 de abril de 1997. En el que Fornet-Betancourt presentó la ponencia titulada *Supuestos Filosóficos del diálogo intercultural*, y la conferencia inaugural corrió a cargo de R. Panikkar *“O Intercultural no Pensamiento Africano”*<sup>7</sup>. Algunos de los participantes fueron: V. G. Furtado, M. Löwy, A. Roig Mendoza, C. Bohorquez, D. V. Picotti, G.R. Hoffmann, R. Madu, etc. Dicho sea de paso, ya está anunciado el «Tercer Congreso Internacional de Filosofía Intercultural», en la ciudad de Aachen (Alemania) para el mes de noviembre de 1999.

El «VII Seminario Internacional del Programa de Diálogo Filosófico Norte-Sur»: *Derechos Humanos desde una Perspectiva Intercultural e Interdisciplinaria*. Realizado en la Universidad Centroamericana José Simón Cañas (UCA), San Salvador, del 26-30 de julio de 1998, también promovido y coordinado por Fornet-Betancourt.

<sup>4</sup> Para el sumario y la declaración de principios, cf. SCHEIDGEN, H. J. *Tagungsbericht zum ersten Symposium der Gesellschaft für interkulturelle Philosophie. Thema: Philosophie im Vergleich der Kulturen*. Concordia. Revista Internacional de Filosofía: n. 23 / (1993) 125-128.

<sup>5</sup> Para la documentación del Congreso, cf. FORNET-BETANCOURT, R. (Hrsg.) (1996). *Kulturen der Philosophie, Dokumentation des I. Internationalen Kongresses für interkulturelle Philosophie*. CRM, Bd. 19, Aachen: Verlag der Augustinus-Buchhandlung, 19, 10-13. (En adelante citado: K. P. D. I.).

<sup>6</sup> PANIKKAR, R. (1996). *Filosofía y cultura: una relación problemática*, en: FORNET-BETANCOURT, R. (Hrsg.) (1996) K.P.D.I.: 15-41.

<sup>7</sup> Para la documentación del Segundo Congreso, cf. FORNET-BETANCOURT, R. (Hrsg.) (1998). *Unterwegs zur interkulturellen Philosophie. Dokumentation des II. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie*, Bd. 4, Frankfurt/ M.: IKO-Verlag für Interkulturelle Philosophie, 250.

Es de señalar el «Congreso sobre la Interculturalidad»: *Einheit und Vielfalt-Das Verstehen der Kulturen*. Realizado en la Universidad de Bremen, del 8-11 de Octubre 1997. Inaugurado con la ponencia de K. Otto Apel titulada: *Multikulturalismus und das Problem der interkulturellen Gerechtigkeit*. Estuvo presidido por R. A. Mall, entre sus ponentes asistieron: B. Waldenfels, G. Pasternack, F. Wimmer, R. Ohashi, C. Klinger.

Entre los seminarios realizados destacan: el «Seminario Internacional sobre la *História do Imaginario Religioso Indígena*», que se llevó a cabo en la Universidad de São Leopoldo (Brasil), del 17-21 marzo de 1995. Promovido y coordinado por Fernet-Betancourt e inaugurado con su conferencia titulada: *Indigene Traditionen als Herausforderung für die philosophische Reflexion in Lateinamerika. Eine Einführung*<sup>8</sup>. Entre sus participantes citamos: P. Caleffi, P. Suess, A. Wagua, E. Rossner, D. Irrazabal, L. Altman, L. Flores, J. Estermann, etc. Y el «Seminario: *Interculturality of Philosophy And Religion*», organizado por el Department of Post Graduate Studies and Research in Christianity, en la Universidad de Mysore (India) con la colaboración de la Sociedad Intercultural de Filosofía (Colonia), en Octubre de 1994. Al que asistieron entre otros: R.A. Mall, Vicent G. Furtado, R. Bradner, A. Ales Bello, H. Beck, S. Rao, W. Madtha, etc.<sup>9</sup>

Finalmente, hay que mencionar la «Semana de Ética: *Teoría Crítica, Liberación y Diálogo intercultural*». Promovida por la Universidad Intercontinental de México, en colaboración con la Universidad Autónoma de México y el Instituto Goethe, del 29 de septiembre al 2 de octubre de 1997. Donde participaron con sus ponencias K. Otto Apel, Fernet-Betancourt, R., J. C. Scannone, E. Dussel, M. Barber, etc.

También contamos con una serie de publicaciones sobre la temática intercultural, procedentes de los cuatro continentes, que podrían clasificarse según sus objetivos y contenidos, en tres grupos. El primer grupo está constituido por las publicaciones tratan directamente la temática nuclear de la interculturalidad. Ésta se refiere a las relaciones, la comunicación e interpretación de la interacción entre la diversidad de las culturas, se mueven más en el ámbito filosófico-ético-político<sup>10</sup> y, supone una gran variedad de temáticas, i.e., los derechos humanos<sup>11</sup>, la ciudadanía, Estado-nación, la identidad y el reconocimiento, los Nuevos Movimientos Sociales, etc. Un segundo grupo se concentra más en concebir cómo se construye, en concreto, la perspectiva y la relación intercultural, su temática giraría en torno a la percepción del otro, la diversidad de cosmovisiones, los contextos culturales, la relación entre universalidad y particularidad, la educación, el pensamiento cognitivo, etc. Un ter-

<sup>8</sup> FORNET-BETANCOURT, R. (1997). *Indigene Traditionen als Herausforderung für die philosophische Reflexion in Lateinamerika. Eine Einführung*, in: *Mystik der Erde. Elemente einer indianischer Theologie*. Fernet-Betancourt, R. (Hrsg.). Freiburg im Breisgau; Basel; Wien: Herder, 10-15. Donde también se recoge la documentación del Seminario correspondiente.

<sup>9</sup> D' SOUZA, G. (ed.) (1996). *Interculturality of Philosophy And Religion*. Bangalore (India): Published by National Catechetical and Liturgical Centre, 271. (En adelante citado: I. P.R.).

<sup>10</sup> BROCKER, M./ NAU, H. (eds.) (1997). *Ethnozentrismus. Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs*. Darmstadt: Primus Verlag/ Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 310; LÜTTERFELDS, W. / MOHRS, T. (1997). *Eine Welt-Eine Moral? Eine kontroverse Debatte*. Darmstadt: Primus Verlag/ Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 254. KIMMERLE, H. (ed.) (1996). *Das Multiversum der Kulturen*. Amsterdam-Atlanta: Editions Rodopi, 239. SALMERÓN, F. (1996). *Ética y diversidad cultural*, en: *Cuestiones Morales*, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. GUARINGLIA, O. (ed.). Madrid: Trotta, 67-85. A.A. V.V. (1998). *Ethiche della Mondialità. La nascita di una coscienza planetaria*, a cura di CACCIATORE, G., Assisi: Citadella Edit., 107-199.

<sup>11</sup> ILESANMI, S. O. *Human Rights Discourse in Modern Africa. A comparative Religious Ethical Perspective*. Journal Religious Ethics. Fall (1995) 293-322. ABD ALLA AHMAD NA'IM (ed.). (1992). *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives. A quest for Consensus*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 479; ABD ALLA AHMAD NA'IM/ MADING DENG, F. (eds.) (1993). *Human Rights in Africa, Cross Cultural Perspectives*. Washington: Brookings, 399.

cer grupo evidencia que la temática intercultural ha desbordado las fronteras de la filosofía. Por eso nos encontramos alusiones a la interculturalidad en todo tipo de revistas y publicaciones, que abarcan la esfera del arte, la reflexión teológica - que vincula estrechamente la interculturalidad al diálogo ecuménico, intraeclesial y la inculturación o teología contextualizada -<sup>12</sup>, las manualidades, inclusive, la gastronomía<sup>13</sup> (!).

Pero la interculturalidad también conlleva tratar de profundizar en la problemática que se suscita tanto a nivel de contextos culturales concretos y sus relaciones específicas con otros mundos culturales, así como una revisión de sus trayectorias histórico-genéticas y sus repercusiones e incidencia al nivel de categorías como serían las de la identidad, raza, género, sexo, etc. Por supuesto a partir de diversas ópticas y las experiencias vividas<sup>14</sup>

Entre las disciplinas que se ejercitan en el enfoque intercultural podemos citar: la sociología<sup>15</sup>, la psicología<sup>16</sup>, la pedagogía y las ciencias de la educación - aquí destaca un gran número de publicaciones y proyectos destinados a la formación intercultural, la integración de emigrantes y de minorías culturales<sup>17</sup>. Y la de las ciencias de la comunicación donde se esbozan una serie de teorías relativas a la comunicación intercultural<sup>18</sup>. Con sus representantes en el ámbito

<sup>12</sup> ELIZONDO, V. *Condiciones y criterios para un Diálogo Teológico Intercultural*. Concilium, no. 191/ (1984) 41-51; CONWAY, M. (1992). *Helping the Ecumenical Movement to move On: Hollenwever and the Rediscovery of the Value of Diversity*, in: *Pentecost, Mission and Ecumenism Essays on Intercultural Theology*, 75. Frankfurt a. M.: Peter Lang GmbH, 273-287; SCHREITER, R. J. (1996). *The changing context of intercultural theology: a global view*. Studia Missionalia, v. 45, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 359-380; ADAMS, D. J. (1987). *Cross Cultural Theology. Western Reflections in Asia*. Pasadena: John Knox Press, 124; SHORTER, A. (1990). *Towards a theology of inculturation*. London: Chapman, XII, 291; OCHOA GAVIA BAUÇA, M. *Unitat i Diferències en el Diàleg Ecumènic*. Comunicació: Revista del Centre d'Estudis Teològics de Mallorca: 91 (1998) 119-122.

<sup>13</sup> KODISCH, T. (1997). *Fremdheitserfahrungen am Tisch des europäischen Märchens*. Frankfurt Bern-New York: Peter Lang Verlag, 359; ADKINS, R. J. *On the "Multiple Viewpoint"*. *Theory of Early Modern Art*. The Journal of Aesthetics and Art Criticism: n. 2 / Spring (1995) 129-137.

<sup>14</sup> Cf. ROQUE, MA. ANGELES (ed.). (1997). *Las culturas del Magreb. Antropología, historia y sociología*. Barcelona: Icaria Antrazyt, 97; MAALOUF, A. (1999). *Identidades asesinas*. Madrid: Alianza, 197; NÄIR, S. (1997). *Las heridas abiertas. Las dos orillas del Mediterráneo. ¿Un destino conflictivo?* El País. Madrid: Aguilar, 237.

<sup>15</sup> BECK, U. (1997). *Basis Globalisierung*. Frankfurt/ M. Frankfurt Surkamp, 460; HOFSTEDE, G. VON. (1997). *Lokales Denken globales Handeln. Kulturen, Zusammenarbeit und Management*, Beck-Wirtschaftsberater im DTV, München: Verlag C.H. Beck, 420; FILBECK, D. (1985). *Social Context and Proclamation. A socio-Cognitive Study in Proclaiming the Gospel Cross-Culturally*. California: William Carey Library, 180; ROKKAN, S. (1970). *Cross-cultural, cross-societal and cross national research*, in: AA. VV. (1970). *Main Trends of Research in the Social and Human Sciences*. París: Mouton / UNESCO, 645-689.

<sup>16</sup> ALEXANDER, T. (ed.) (1995). *Psychologie interkulturellen Handelns*, Göttingen: Hogrefe Verlag, 474; ERIKSON, R. J./ BEVERLY; C. J. (1997). *Real Life Applications. Social Perspectives on Emotions*, v. 4., 372.

<sup>17</sup> *La Educación Intercultural en España*. (Informe). 06 (1992) 1-118; Ministerio de Educación y Ciencia. *Educación Intercultural*. (Dossier sobre las investigaciones realizadas en España). CIDE: (1995) 1-31; SÁNCHEZ VALLE, I. *Educación intercultural en la perspectiva de la Europa unida*. Resumen de las conclusiones del X Congreso nacional de Pedagogía: del 27 Septiembre al 3 de Octubre de 1992, 613-620; GIMENEZ ROMERO, R. *La integración de los inmigrantes y la interculturalidad. Bases teóricas para una propuesta práctica*. Arbor CLIV: n. 607/ 12 (1996) 119-147.

<sup>18</sup> WISEMAN R., L. (ed.). (1995). *Intercultural Communication Theory*, International and Intercultural Communication Annual, v. XIX, California: Sage Publications, 326; LADMIRAL, J. R. / LIPIANSKY, E. M. (1989). *La communication interculturelle*. París: Armand Colin Éditeur, 318; BUCETA FACORRO, L. / DEFLEUR, M. L. / CUESTA CAMBRA, U. (1994). *Análisis experimental e intercultural del recuerdo de noticias en prensa, radio, televisión y ordenador*. En: AUBACH, MA. T. (coord.). *Comunicación y Pluralismo*. Actas del Primer Congreso Internacional, del 25-27 de noviembre 1993. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca ediciones, 459-462.

filosófico: Karl-Otto Appel y Jürgen Habermas, quienes recientemente se han abierto a la perspectiva del diálogo intercultural<sup>19</sup>.

### 1.1. PARADIGMA LINGÜÍSTICO «FUNDANTE».

Si recurrimos a los diccionarios, hasta ahora, el término de ‘interculturalidad’ sólo aparece en un breve artículo a cargo de M. Betchot del Diccionario de Hermenéutica<sup>20</sup>, donde por cierto aborda la temática de la filosofía y la interculturalidad desde la noción “olvidada” de universalidad analógica; y también hallamos una mera enunciación de ese término junto con los términos de ‘multiculturalismo’ y ‘transculturalidad’, en el Diccionario *Le Robert Nouveau Petit. Dictionnaire de la Langue Française*<sup>21</sup>. Es más específica la referencia del pequeño artículo *Interkultureller Diskurs*, planteada a partir de la perspectiva moral y del derecho. Ésta sitúa sus antecedentes en la temática del peligro de las culturas extranjeras, el eurocentrismo, en Hegel (*espíritu del pueblo*) y Herder (*genio del pueblo*) y lo relaciona con las categorías del pluralismo y el relativismo, así como el contexto contemporáneo de la globalización<sup>22</sup>. Algunas revistas, incluso, han dedicado un número monográfico a la temática intercultural, donde se intenta dilucidar su significado y trascendencia, lo que nos da una idea de su relevancia actual<sup>23</sup>.

El problema radica en que las relaciones interculturales son un tema de moda, promovido en muchos coloquios, emisiones de radio, asociaciones; y el peligro es que se llegue a trivializar, convirtiéndose en un cliché más, ya que también brotan los comportamientos racistas. Y tan perjudicial resulta la xenofilia (en sus dos variantes que son el *malichismo* y el mito del buen salvaje) como la xenofobia.

### 1.2. LA INTERCULTURALIDAD DESDE «DIVERSAS PERSPECTIVAS DISCIPLINARES».

Nos parece igualmente importante resaltar como algunos autores procedentes de distintas disciplinas y ámbitos culturales comprenden y vinculan la noción de interculturalidad con otras. He preferido seleccionar aquellos que tienen al menos una obra de la temática, porque ya supone cierto cuerpo y articulación. Una aclaración previa es que no es frecuente que los autores y las distintas publicaciones, en general, distingan explícitamente las categorías de: pluralismo cultural, multiculturalismo, interculturalidad, transculturalidad, así como sus posibles relaciones y articulación. Aunque si se ve que se sitúan preferentemente en alguna de ellas, no siempre queda clara ni es explícita su justificación. Con el fin de orientar, proponemos una serie de perspectivas en orden a ir clarificando nuestra temática.

<sup>19</sup> APEL, K. O. (1998). *Das Problem der Gerechtigkeit in einer multikulturellen Gesellschaft*, in: *Armut im Spannungsfeld zwischen Globalisierung und dem Recht auf eigene Kultur*. FORNET-BETANCOURT, R. (Hrsg.). Documentation des VI. Internationalen Seminars des philosophischen Dialogprogramms. Frankfurt/ M.: IKO- Verlag für Interkulturelle Kommunikation, 106-130; HABERMAS, J. (1997). *Die Einbeziehung des anderen*, Frankfurt/M: Frankfurt Surkamp, 404; y su artículo: *Der interkulturelle Diskurs über Menschenrechte. Vermeintliche und tatsächliche Probleme*. E+Z Jg. 38 (1997) 7, 164-166.

<sup>20</sup> BETCHOT, M. (1997). *Interculturalidad*. Diccionario de Hermenéutica, Ortiz- Osés, A./ Landeros, P. (dirs.), Bilbao: Universidad de Deusto, 376-383.

<sup>21</sup> NOUVEAU PETIT LE ROBERT. DICTIONNAIRE DE LA LANGUE FRANÇAISE I. (1993). s.v. *Culture*, en: N.V.P.F., 525.

<sup>22</sup> HÖFFE, O. (1997). *Interkultureller Diskurs*, in: *Lexikon der Ethik*. HÖFFE, O. (Hrsg.) in Zusammenarbeit mit FORSCHNER, M. / SCHÖPF, A. / VOSSENKUHL, W. München: Beck'sche Reihe 152, 143-144.

<sup>23</sup> *Inter-culturalitat*, III Simposi “Pensament en la Fe”, Cristianisme i Justícia, en: Quaderns “Institut de Teologia Fonamental”: n. 32/ (1995) 72. *Interculturalidad*, en: Documentación Social. Revista de Estudios Sociales y de Sociología Aplicada: n. 97/ oct-dic. (1995) 266.



## 1.2.1. La perspectiva jurídico-política.

De Lucas es de los pocos autores que distinguen entre el pluralismo cultural, la multiculturalidad o multietnicidad y la interculturalidad<sup>24</sup>. Él asume que hablar pluralismo cultural nos lleva establecer conexiones directas-causales con el relativismo cultural. Siguiendo a Álvarez Dorronso, apunta que la diversidad cultural es un *hecho* independiente del sujeto que se fije en ella. Los problemas derivados de ella, no radican tanto en las diferencias “objetivas”, sino que entre éstas unas son consideradas como relevantes y políticamente significativas, mientras que otras son irrelevantes. Esto varía en función de cómo valoren quienes tienen peso en la conformación de representaciones colectivas que hacen suyas cada grupo, con respecto “a sí mismo” y a los “otros”.

El problema surge cuando hay un incremento de diferencias significativas, esto mismo plantea un reto a la visión formalista del Derecho - referida a la igualdad y la diferencia- que entonces tendrá que discutir para alcanzar acuerdos sobre los límites del pluralismo como valor.

De Lucas considera la multiculturalidad como un punto de partida *inevitable* de nuestro tiempo, es un *hecho social y dinámico*<sup>25</sup>. Y supone “*la existencia en una misma sociedad de grupos con diferentes códigos culturales (identidades culturales propias) como consecuencia de diferencias étnicas, lingüísticas, religiosas o nacionales, que es lo que designamos como sociedades multiétnicas*”<sup>26</sup>. En el sentido más general, estaríamos hablando de distintas etapas o manifestaciones de las relaciones producto del pluralismo social y cultural, así como de las respuestas que se le han dado. Sin embargo, advierte que hemos de distinguir, por un lado, los problemas clásicos del pluralismo - tratados por Weber bajo el rubro de politeísmo de valores- y por el otro, aquellos problemas derivados propiamente del multiculturalismo, y que se asocian a nuevos elementos de conflicto, de división y de cambio.

La interculturalidad, en cambio, se sitúa en el plano normativo, constituido por ideas, valores o principios; “sería más bien una de las respuestas normativas a esa realidad plural que supone la existencia de multiculturalidad, a sus desafíos nuevos, a sus problemas y necesidades”<sup>27</sup>.

## 1.2.2. La perspectiva de las ciencias de la comunicación y psicología.

Garcea<sup>28</sup> sostiene un enfoque que acentúa sobre todo la *relación e interacción comunicativa*. Señala que, al menos en el contexto italiano, al principio se utilizaron indistintamente los términos de interculturalidad, multiculturalismo y transculturalidad; y observa que hay dificultades objetivas al tratarlos, además de la falta de claridad en los otros idiomas, lo que origina su confusión.

Ella apunta que los tres términos tienen en común su vinculación a una temática abierta y transformadora, esto es que, *todos comprenden la realidad en devenir*. Asimismo subraya que también reflejan conceptos fundamentales a los cuales subyacen una serie de intereses de índole político, social y cultural de gran amplitud, y esto es extensivo a distintas escalas.

Así lo multicultural “*es por lo general referido a la presencia, en un mismo lugar, de culturas distintas que no están necesariamente relacionadas entre ellas, o que también pueden tener rela-*

<sup>24</sup> LUCAS, J. DE *Derechos humanos-Legislación-Interculturalidad*. Revista de Documentación Social: n. 25 (1994) 73-90.

<sup>25</sup> LUCAS, J. DE (1996). *Puertas que se cierran. Europa como fortaleza*. Barcelona: Icaria/ Antrazyt, 85-102.

<sup>26</sup> LUCAS, J. DE 1996: 81.

<sup>27</sup> LUCAS, J. DE 1996: 82.

<sup>28</sup> GARCEA, E. A.A. (1996). *La comunicazione interculturale. Teoria e pratica*. Roma: Armando Editore, 49-67.

*ciones de conflicto*”<sup>29</sup>. Cita entre los estudiosos del multiculturalismo a Taylor. Él identifica en una sociedad la presencia de dos actitudes distintas hacia la diversidad cultural: “*el respeto y la tolerancia*”. De entre ellas, la primera actitud resulta más discriminante y no implica compartir una postura determinada - refleja un punto de vista moral - mientras que la segunda se extiende a un abanico de opiniones con tal que no sean amenazantes, ni causen directa o indirectamente daño algún. Por tanto, si lo que se pretende es defender la libertad y la igualdad de las culturas, como argumentan los multiculturalistas, el respeto tendría que estar a la base. Y una actitud complementaria sería la *necesidad de reconocimiento*; el simple - o espontáneo - surgimiento de ésta última, indica que en nuestras sociedades modernas no está siempre garantizada.

La voz *interculturalidad* proviene del ámbito anglosajón y “*es una precisa condición de la sociedad multicultural*”<sup>30</sup>. Representa un avance y una exigencia mayor con respecto a la multiculturalidad, en tanto que independientemente de la forma en que una sociedad prefiera organizarse, pretende asegurar no sólo el mero respeto o reconocimiento, sino incluso el conceder la facultad de contribuir con la aportación particular de cada miembro. Por eso “*el paso de lo multicultural a lo intercultural*” ha de realizarse mediante la <renegociación continua> de los roles, los espacios y un discernimiento de valores que entretejen y orientan los procesos de síntesis. Esta renegociación queda enmarcada en la dinámica propia de esa sociedad y constituye una necesidad que imponen las relaciones interculturales. Y supone la apertura y disposición para retomar continuamente en actitud de diálogo la propia visión y percepción del mundo, buscando adecuar el comportamiento a la realidad y construir un modelo capaz de *reconocer las propias necesidades en el respeto de los otros*.

La propia percepción de la *alteridad*, - otro carácter importante de la comunicación intercultural- por la que el otro, no es sólo descrito y observado; sino que forma parte de la propia relación dinámica, implica la aceptación de su diferencia y una constante revisión de las propias categorías hermenéuticas, en la búsqueda de *códigos comunes* de comunicación. Presupone que aquél que está implicado, en dicha relación, reconozca contemporáneamente al extranjero como “*semejante y diferente*”. Esto último conlleva a una doble actitud de atracción y repulsión.

Garcea nos indica una triple condición para *calibrar* la inter-culturalidad de los comportamientos de individuos y sociedades<sup>31</sup>:

- Si suponen como condición inicial que se dan entre personas de distintas culturas.
- Si facilitan relaciones de comunicación a través de comportamientos en los que ambas partes quedan co-implicadas personalmente.
- Si, precisamente, en los momentos críticos de esa relación se provoca un cambio significativo en los juicios sobre la competencia social o personal de individuos, personas o culturas distintas.

Toda relación intercultural se da tanto en el ámbito socio-cultural como en el psico-individual. Esto puede verificarse observando que, las actitudes de aceptación y comprensión, son claves para esta relación ya que despiertan y así favorecen un *proceso* que puede traducirse en el aumento de las capacidades de comunicación y del trabajo en común, una ampliación de capacidades cognitivas y perceptivas, e inclusive el incremento en la capacidad para cambiar la propia imagen y adecuarse a la situación intercultural específica. Sin embargo, sería ingenuo no

<sup>29</sup> GARCEA, E. A.A. 1996: 52.

<sup>30</sup> GARCEA, E. A.A. 1996: 53.

<sup>31</sup> GARCEA, E. A. A.1996: 53-54.

admitir que este intercambio entre personas distintas depende también de la existencia de un plan político, internacional, que lo permita.

Esta autora propone también la distinción entre los términos «*cross cultural*» e «*intercultural*», ambos de origen anglosajón y empleados con frecuencia como sinónimos. Traducidos al castellano equivalen respectivamente a «*cruce de culturas*» e «*interculturalidad*». «*Cross cultural*» se referiría a *estudios comparados*, sin que impliquen necesariamente una relación de intercambio entre las distintas culturas. Puede ser sustituido por el término «*cross cultural communication*» que hace referencia a *una función comparativa entre comportamientos comunicativos distintos*. Sin embargo, también ha sido traducido como «*transcultural*»; éste se refiere a un área específica de la investigación *etno-psiquiátrica*, fundada por E. Wittokower (1957) en Montreal - hoy cuenta con centros en París e Italia -<sup>32</sup>. Él ha verificado cómo los *procesos psíquicos* están conectados a un *filtro cultural*, que ordena, gobierna y proporciona los instrumentos para la interacción persona-mundo. En consecuencia, desarrolló estudios relativos a los sistemas de conocimiento culturales, biológicos y psiquiátricos.

La etnopsiquiatría afirma que el *equilibrio* entre el aparato psíquico y la estructura cultural se transforma cuando el individuo se traslada al extranjero e interactúa con un sistema cultural distinto al suyo; y a veces puede ocasionarle graves crisis de identidad y disturbios psíquicos, que pueden ser superados con la ayuda de mediadores, que conozcan lo suficientemente los idiomas y sistemas tradicionales de interpretación de cada una de las culturas implicadas. En el fondo subyace la idea de la distinción entre el comportamiento - de tipo biológico, que representa un standard común compartido por las distintas poblaciones- y las culturas - que se han distinguido psicológicamente gracias a estudios sobre factores de tipo ambiental e histórico -.

Garcea reserva exclusivamente la noción de «*comunicación intercultural*» para la atención y el estudio de la *interacción entre personas de culturas distintas*.

Ella destaca que la filosofía también ha empleado el término «*transcultural*», entendido como una *ciencia de lo universal*, en su búsqueda de universales culturales con el fin de alcanzar a formular un universal *más comprehensivo*. Apunta que para Waldenfels el término «*transcultural*» es equivalente a la noción de «*sobrecultural*»; y asume que es una característica cada vez más evidente entre las culturas actuales, dado que ya no pueden concebirse aisladamente, e incluso asumen estilos de vida que «*atraviesan*» las distintas culturas. Por eso cabría hablar de un proceso de «*asimilación transcultural*» cuya dinámica ha disuelto la singularidad propia de cada cultura modificándola en su mismo lugar de origen. Esto provoca que ya nada nos sea verdaderamente extraño. Y nos ofrece la definición de «*transcultural*», según M. G. Cadalso, que entiende como:

“Un proceso de acercamiento entre culturas distintas que busca establecer vínculos por encima y más allá de las culturas en cuestión, casi creando hechos culturales nuevos que nacen del sincretismo -no de la fusión ni de la integración - de los rasgos culturales que interesan a una determinada transacción”<sup>33</sup>.

Garcea, concluye que, en toda sociedad multicultural se da una *circulación transcultural de productos e informaciones*. Y asume que, en tal dinámica, únicamente un *proceso intercultural*, construido sobre la experiencia directa de personas individuales, conseguiría aplanar sus conflictos aún no resueltos<sup>34</sup>.

<sup>32</sup> SMITH, C. (ed.) (1993<sup>3</sup>) s.v. *Cross-cultural*, en: DICCIONARIO COLLINS INGLÉS. Barcelona: Grijalvo, 150. Aquí se menciona que el adjetivo de ‘*cross-cultural*’ es ‘*transcultural*’.

<sup>33</sup> Cit., en: GARCEA, E. A. A. 1996: 56.

<sup>34</sup> GARCEA, E. A. A. 1996: 56-57.

### 1.2.3. La perspectiva filosófica-psicológica.

Pérez Tapias<sup>35</sup> nos presenta una propuesta denominada «*humanismo transcultural*». Éste se concibe como aquel que reclama la civilización actual planetaria, cuyos pilares son el progreso *disruptivo* y la utopía *no-mitificada*. Su proyecto se traza a partir de un humanismo *necesario* con un renovado enfoque universalista, sobre la base del diálogo intercultural y atendiendo a las contradicciones crecientes e impostergables. Tales como el antagonismo Norte-Sur, las tensiones que se plantean en torno al crecimiento económico y los límites ecológicos. Así es capaz de dar paso al proyecto de humanidad que requiere la compleja sociedad contemporánea.

Éste tipo del humanismo no puede dejar de alimentar una conciencia crítica respecto a la *barbarie* que acompaña a toda cultura y la hace ambivalente. Y a su otra cara, ciega para ver el rostro *humano* de los *otros dominados* y así escuchar su palabra. Por eso hemos de tender a dinamizar *el progreso humanizante* de la cultura, en contra de la *barbarie*, que se apodera de la misma y va sembrando intolerancia, infantilismo y deshumanización.

Pérez Tapias, en su diagnóstico de la sociedad actual, descrito a partir de la polémica entre postmodernistas y reilustrados, menciona que nos encontramos ante dos tendencias contrapuestas. La primera tendencia es centrípeta, y se dirige hacia un mundo unificado a través del mercado que impone sus necesidades sobre las necesidades humanas; la segunda tendencia es centrífuga, y surge como reacción a la anterior y exalta el mundo de la diferencia. Su fuerte oposición hace cada vez más difícil encontrar vías de salida a los conflictos porque «*se bloquea el reconocimiento de la diferencia, por un lado, o el avance hacia un nuevo universalismo, no etnocéntrico, no monológico, sino un universalismo gestado <desde abajo>, desde el diálogo intercultural, por otro*»<sup>36</sup>. En consecuencia causa una rígida contraposición entre el universalismo moral de carácter absoluto y el relativismo moral enraizado en la indiferencia y el escepticismo.

Es en el *cruce* de la experiencia de sentido y de su posible conceptualización - que siempre será limitada- donde pueden ser aprovechados los espacios abiertos por el *diálogo intercultural* para aportar una visión específica de la humanidad que pueda proyectarse en un mensaje *humanizante transcultural*.

### 1.2.4. La perspectiva teológica-científica.

Gómez Mier<sup>37</sup> introduce una serie de distinciones, que ponen de manifiesto, un conjunto de *desplazamientos* relacionados al menos con tres vocablos: la cultura, la religión y la experiencia religiosa. Estos desplazamientos siguen una trayectoria que podría formularse así: de lo intercultural a lo tras cultural; de lo interreligioso a lo trasreligioso; y de lo infinito a lo trasfinito.

Él parte de la idea que «*los accesos de percepción a los trasfondos sagrados son diferentes según las conceptualizaciones de cada religión dentro de sus culturas condicionantes*»<sup>38</sup>. De ahí que, ninguna teorización religiosa pueda reivindicar constituirse en el marco de referencia absoluta.

<sup>35</sup> PÉREZ TAPIAS, J. A. (1995). *Filosofía y crítica de la cultura*. Madrid: Trotta, 279-282.

<sup>36</sup> PÉREZ TAPIAS, J. *Universalidad del cristianismo en la multiplicidad de las culturas*. Proyección, Teología y Mundo Actual: 181/ abril-junio (1996) 87; con respecto a la educación -(1996). *Claves humanistas para una educación democrática*. Madrid: Anaya, especialmente cap. 5.

<sup>37</sup> GÓMEZ MIER, V. *Sobre el diálogo islamo-cristiano*. La Ciudad de Dios, vol. CCVIII / may-dic. (1995a) 239-248. - (1995b). *La Refundación de la Moral Católica, el cambio de matriz disciplinar después del Concilio Vaticano II*, Estella (Navarra): Verbo Divino, 1-100; - *Sobre la tradición y tradiciones de investigación*. Revista La ciudad de Dios, v. CCIX: ene-abr. (1996) 231-270.

<sup>38</sup> GÓMEZ MIER, V. 1995a: 239.

La trilogía «*trascultural, trasreligioso y trasfinito*» apunta al ámbito de la *experiencia de lo sagrado*, al que han accedido los grandes místicos con independencia de sus lenguas, culturas, etnias e ideologías; están más allá de toda referencia acerca de las religiones. Y adopta la comprensión de Ries acerca de lo sagrado, que es “*como estructura de la conciencia y de la unidad espiritual de la humanidad*”<sup>39</sup>. Lo cual posibilita crear espacios de comunicación y confrontación pacífica entre hombres de distintas religiones.

Mier propone que, las teologías al igual que lo hizo la ciencia - y en concreto refiriéndose al programa de investigación de Lakatos -, pueden adoptar la perspectiva «trascultural / trasreligiosa/ trasfinita» mediante un ensayo de modelos abiertos a la discusión. Indica para mayor ilustración de su propuesta, que ya a principios de los años sesenta, el teólogo B. Lonergan, sugirió distinguir en la teología su «núcleo interior», que correspondería al orden *trascultural* presente entre las religiones universales; y una «manifestación exterior» cuyo contenido sería propiamente el conjunto de formulaciones teóricas construidas en estrecha dependencia de la percepción, conceptualización e interpretación propios de cada cultura, sujetas siempre al cambio histórico. Así la teorización se ocuparía del desarrollo técnico de estas últimas.

Calibrando ésta propuesta es posible ver que nos sitúa frente al alcance y los límites de la teorización religiosa conceptual y nos hace conscientes que estamos ante «modelos/ formulaciones» en función de un marco científico-cultural y, por lo tanto, capaz de ser sometido a revisión. Es decir, lo nuclear es la *experiencia* de lo sagrado, que siempre rebasa cualquier formulación; sin embargo, esta última es un medio para acceder a ella y conlleva la necesidad de una seria hermenéutica de carácter interdisciplinar. De ahí que, en concreto, la teología, tendría que asumir una actitud de mayor reserva, autocrítica y descubrimiento de los «cinturones modelo» que han condicionado sus formulaciones históricas, esto le brindaría también mayor flexibilidad y la desafía a crear modelos más adecuados y significativos para los hombres de cada cultura.

Finalmente, Mier indica uno de los criterios específicos para formular modelos, esto es, que no refuercen actitudes de guerra ni violencia. Dado que la modernidad ya ha propuesto los cauces del consenso como vías para resolver conflictos y, asume que podría exigirse una ética civil de mínimos de convivencia.

### 1.3. ALGUNAS «PROPUESTAS MÁS DESARROLLADAS» DEL PENSAMIENTO INTERCULTURAL.

Por la enumeración de participantes en los Congresos, Seminarios, Encuentros, etc., que hemos mencionado en nuestra introducción, nos damos una idea de quienes se están moviendo ya profesionalmente en esta perspectiva intercultural. Así hemos seleccionado un par de propuestas que aportan una línea específica de comprensión acerca de esta perspectiva, pero en el ámbito filosófico.

#### 1.3.1. Hacia un *Polílogo* y una Reconstrucción de la Historia Filosófica.

Wimmer<sup>40</sup> posee una propuesta de carácter filosófico. Parte del supuesto de que todas las sociedades y culturas han desarrollado “formas propias o específicas de la filosofía”; ya que se han preguntado por el origen y la estructura del mundo, la naturaleza humana y la apreciación de lo bueno y de lo malo, etc. Esto significa, de entrada, que la filosofía tiene sus raíces en tra-

<sup>39</sup> GÓMEZ MIER, V. 1995a: Ídem.

<sup>40</sup> WIMMER, F. M. (1990). *Interkulturelle Philosophie. Geschichte und Theorie*, Wien: 239; y sus artículos: *Filosofía Intercultural ¿Nueva disciplina o nueva orientación de la filosofía?* Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica, XXXIII, 80 (1995) 7-19. -(1996); - *Is Intercultural Philosophy a New Branch or a New Orientation in Philosophy? Interculturality of Philosophy And Religion*, in: D'Souza, G. (ed.): I. P.R.: 45-57.

diciones diversas. Por lo tanto, admite varios orígenes independientes y actuantes, y de ello se deriva que la imagen más adecuada correspondiente a la filosofía sea la de un «tejido de formas de pensar», y no tanto, la de una estructura monolítica que nos ha sido transmitida. Esto puede ser confirmado a través de varios textos y testimonios.

Algunas culturas desarrollaron la escritura y sistemas de documentación, así como ciertas características, consolidando una determinada tradición de pensamiento. Tal es el caso de la cultura occidental, que creó una *forma* específica de filosofar. Sin embargo, al construir su historia, ésta se ha entendido e identificado como la «historia del pensamiento en sentido amplio». Lo criticable es que tanto esa historia y sus fundamentos descansan en una perspectiva centrista occidental<sup>41</sup>.

Pero hoy, cuando el contexto mundial gira en torno a una globalización, resulta anacrónico, empobrecedor y sumamente limitante querer mantener la historia de la filosofía en un sólo horizonte. Se desprende que la necesidad de preservar y promover en las discusiones filosóficas la emergencia de esa pluralidad de formas de pensar, articuladas a sus lenguajes y conceptos propios. Por eso han de practicarse nuevos caminos en torno a la interpretación de los fundamentos epistemológico-categoriales, pues, de este modo, la argumentación filosófica podría asumir distintos puntos de partida. Sin embargo, esto, también conduce a la cuestión problemática del entendimiento y al desafío de encontrar soluciones válidas - *globalmente aceptables para determinadas preguntas* -, no obstante, constituye un problema latente desde siempre en la filosofía. A modo de resumen la argumentación básica es la siguiente:

- (a) La imagen que produjeron los europeos al describir la historia de la filosofía, de una única razón humana, con representantes caracterizados por ser hombres, de raza blanca y por su concepción del mundo fundada en el helenismo y el cristianismo. En consecuencia la filosofía era vista como algo puro y occidental. Habría que repensar esa perspectiva totalmente centralizada y la visión en relación con lo “extraño/ extranjero”, conceptualizado como lo bárbaro, exótico y pagano<sup>42</sup>. De modo que la misma filosofía pudiera reconstruir su propia ideología e instaurar un fundamento igualitario de comunicación entre las filosofías (polílogo), algo más fácil de decir que de hacer, sin embargo, existen algunas normas prácticas a seguir como serían el no publicar bajo el rubro de la etnología obras que pertenecen esencialmente a las tradiciones de la filosofía china, japonesa, india, etc.-
- (b) Apunta que la filosofía intercultural es consciente de sus condicionamientos culturales de cada tradición y, por tanto, de la culturalidad de sus conceptos, métodos, términos, etc. No obstante, intenta hallar “conocimientos *transculturales*” - siempre en nombre de la humanidad y de la razón, lo que significa que sus juicios son verdad para todos y para siempre -. No obstante, esto sólo puede ser realizado mediante el «polílogo entre varias tradiciones culturales». Lo cual nos mostraría la vinculación íntima entre filosofía y lenguaje o sistema de expresión, integrados por tradiciones y convenciones diversas. Pero el dilema surge cuando conscientes de ello, nos preguntamos ¿cómo encontrar “evidencias” transculturales, válidas para todos si nuestras percepciones del mundo y medios son particulares y necesariamente condicionadas?
- (c) Además, supone la existencia de dos vías posibles para salir de éste dilema. La primera sería intentar hallar un método singular de pensamiento que pase de una condición cultural a una transcultural - ahí se situó el intento de Descartes, Kant, Hegel, Marx, etc.- pero

<sup>41</sup> Cf. WIMMER, F. M. 1990: 16.

<sup>42</sup> Especialmente para la conformación histórica de la filosofía y los factores que influyeron en ella, cf. WIMMER, F. M. (1990). *Interkulturelle Philosophie. Geschichte und Theorie*, Wien, 73-118.

éste nunca ha convencido a todos. Y la segunda consiste en cultivar las particularidades étnicas, llamándolas “filosofía”. Así, la cuestión decisiva continúa siendo cuáles son los criterios de la verdadera universalidad. La tarea de la filosofía se reduciría a: *“reflejar la culturalidad o regionalidad de toda manera de pensar, a todo nivel: hallar los argumentos y conceptos que sean válidos universalmente; y finalmente: ha hacer justicia a las tradiciones filosóficas regionales”*<sup>43</sup>.

La renuncia a la pretensión universalista ha llevado a inclinarse por una «etno-filosofía», que acepta conscientemente su particularismo. Pero esto, para Wimmer no constituye el camino adecuado, además de que frecuentemente se le ha relacionado con movimientos políticos y emancipatorios, que mantuvieron «un centro académico o cultural» como el que define las categorías del saber y pensar. Además, implicaba que las zonas periféricas tenían que aculturarse, para aprender del centro y no al revés.

Por tanto, si todo pensamiento es sólo expresión de una tradición cultural, habría que admitir que todas las orientaciones culturales son capaces de sus pensamientos – o de forjar sus filosofías –; no se puede competir objetivamente pues se está en el mismo nivel y pierde sentido toda distinción entre convencer y manipular, entre lógica y retórica. Lo importante sería llegar a una reflexión sobre la posibilidad de argumentación filosófica.

En una «etnofilosofía» también habría que distinguir, por un lado el interés emancipatorio de los proverbios, cuentos de una tradición o bien la historia o estructura de un lenguaje; y por otro lado, que provean realmente de argumentos a la filosofía, aspecto que no suelen admitir los etno-filósofos apoyados en sus autoridades, en la raza, el lenguaje, en el “pensamiento auténtico”.

De modo que los tres puntos anteriores (a, b, c) conllevan una serie de consecuencias para la filosofía, su historiografía de lo propio y lo ajeno, así como en el ámbito de las discusiones sistémicas. Este es un punto nuclear de nuestro autor, pues se trata de:

*“Replantear la pregunta por la historia de la filosofía en vista de las posibilidades del diálogo intercultural: se trata de renovar o trabajar la herencia espiritual de la historia de la humanidad y hacerla fructífera para los problemas actuales (...) es preciso elaborar categorías y conceptos lo más claro posibles y al mismo tiempo global, lo que sin embargo no será posible, hasta que no se superen las limitaciones con respecto a la herencia de una sola tradición o cultura como se practica en gran parte de la historia de esta disciplina (...) presupone la viva colaboración de filósofos y científicos de todos los continentes y regiones”*<sup>44</sup>.

Esto nos llevaría a realizar una evaluación crítica de la filosofía como disciplina, que supone pasar por la crítica del euro-centrismo pero extendiéndola a todas las formas centristas del pensar y sistematizarla en una *teoría de la filosofía no-centrista*. Recobrar la importancia de las diversas tradiciones culturales tanto para el presente como para el futuro, intentando alcanzar un mejor entendimiento entre las personas de distintas culturas, elaborando las categorías y conceptos nuevos que se requieran. Wimmer lo concibe como *“una continuación del proyecto europeo de la ilustración, pero con medios diversos: no para basarse en un único medio científico, sino para la creación de un polílogo de tradiciones”*<sup>45</sup>.

Nos advierte que para presentar una historia de la filosofía, tendríamos que evitar la imagen de continuidad proponiendo más bien *continuos concertantes*, que existen con relativa independencia. Entonces habría que recurrir a analizar la inconsistencia de la imagen occidental

<sup>43</sup> WIMMER, F. M. 1995: 11.

<sup>44</sup> WIMMER, F. M. 1990: 239.

<sup>45</sup> WIMMER, F. M. 1995: 15.

de la filosofía planteada desde un *continuum*; y ensayar la aplicación de diversas categorías y conceptos procedentes tradiciones no-occidentales con la intención de originar una nueva historia de la filosofía. Y poder desarrollar nuevas prácticas de argumentación, entre los representantes de las diversas tradiciones; esto requerirá preparación previa y una buena información para explicar y evaluar no sólo las connotaciones de algunas palabras en las distintas tradiciones sino también otros conceptos. Por tanto, de *“los diálogos con la intención del entendimiento mutuo, deben ser desarrollados polilogos, intentando el convencimiento mutuo sobre el fundamento de las ideas que son comunicables”*<sup>46</sup>.

El programa intercultural de Wimmer se asienta en crear una nueva imagen de la historia de la filosofía y el desarrollo de un polilogo para cada pregunta sistemática de la filosofía. Por eso el filosofar a partir de una perspectiva u orientación intercultural significa fundamentalmente:

*“Ser consciente de la multitud y la diversidad de las culturas que son el fundamento de la humanidad presente (...) trabaja en pro de argumentaciones que no conducen al relativismo. Los caminos de esta argumentación no están planteados por pensadores occidentales del pasado, sino que están vinculados a muchos caminos ”*<sup>47</sup>.

### 1.3.2.La Filosofía y la Hermeneútica Intercultural.

La propuesta de R. A. Mall también es de corte filosófico pero su enfoque es hermenéutico. Él distingue lo que *no* es filosofía intercultural; y entonces procede a señalar sus presencias en el mundo de la filosofía<sup>48</sup>. Finalmente, nos presenta un esbozo acerca de lo que sería propiamente una filosofía intercultural - o su conceptualización en sentido positivo -, vinculada a una hermenéutica intercultural. Y concibe que la hermenéutica intercultural es una forma de legitimación de las condiciones de la sociedad multicultural. Pero también nace de un substrato más profundo, que es el de una reivindicación y el derecho de las culturas y filosofías no-occidentales a liberarse de imágenes ancestrales<sup>49</sup>. Plantea una triple perspectiva de la filosofía intercultural y su vinculación con una posible racionalidad intercultural.

- La interculturalidad **no es**: una determinada convención, la filosofía de una determinada cultura, un eclecticismo de distintas tradiciones filosóficas, una mera abstracción, fijada formal-axiomáticamente y por definición; ni una reacción o construcción subsidiaria frente al pluralismo filosófico en la actualidad más patente; ni la estetización de un romanticismo cultural, el turismo por diversas concepciones del mundo, ni tampoco una vulgar modernización filosófica.
- La interculturalidad **es** un fenómeno de múltiples caras. En un nivel de discusión teórico-científica y de metalenguaje, sería una construcción que administra el internacionalismo de los conceptos y aparatos. Pueden verse también sus huellas a nivel del mercado mundial, aunque allí estaría dirigida también por otros factores, pero incluso está presente en la literatura. Por eso cabe afirmar que se localiza este fenómeno en casi todos los campos, pero suscita dos reacciones paradigmáticas: aferrar-

<sup>46</sup> WIMMER, F. M. 1995: 17.

<sup>47</sup> WIMMER, F. M. 1995: 15.

<sup>48</sup> Cf. MALL, R. A. (1995a). *Philosophie im Vergleich der Kulturen. Interkulturelle Philosophie -eine neu Orientierung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, principalmente pp. 1-97. Y su artículo: *Acerca de la teoría intercultural de la razón, un cambio de paradigma*. Revista de filosofía latinoamericana y de ciencias sociales, Segunda época, año X/ n. 20/ octubre (1995b) 83-88. -(1997). *Interculturality and Intelligibility -A conceptual Clarification*, in: D'Souza, G. (ed.). I.P.R.: 13-29.

<sup>49</sup> Cf. MALL, R. A. 1995a: 33-37.



se a lo propio con más fuerza, en cuanto es más concreto y cercano, dejando notar lo extraño; o bien, se deja lo extraño como es, y se practica el arte de vivir y dejar vivir. Téngase en cuenta que la aproximación y el entendimiento de la interculturalidad se ha obstaculizado por los distintos tipos de fundamentalismos.

Por tanto, la filosofía intercultural, expresado en forma positiva, es una disciplina filosófica independiente; «el nombre de una actitud o enfoque filosófico», que a pesar de *sus centros* intenta estar más allá de todo centrismo; y supone una comprensión de las cosas que ha sido forjada en la convicción, que intenta evitar la absolutización de las filosofías y culturas, ni siquiera la denominada *filosofía perenne*. A un nivel metodológico no privilegia *a priori* ningún sistema conceptual, tradición, ni tiene una lengua madre, tampoco trata las filosofías y culturas por niveles teóricos; no singulariza y toma en serio la composición de ellas. A un nivel de la comunicación, se entiende tanto como un camino de pensamiento como de vida; querer-entender y querer-ser-entendida constituyen ambas caras de la hermenéutica intercultural, no-reductiva, abierta y creativa en búsqueda del “cruce” o entrecruce (overlapping) que existe, por varias razones, entre las culturas y filosofías.

Así la interculturalidad sería una *forma de legitimar* la condición de posibilidad real de una sociedad multicultural; que no puede limitarse a lo socio-económico, lo práctico-pragmático y hacer ponderaciones sobre las políticas multiculturales - de lo que es o debería ser -; y operaría como su comprensión y bajo su espíritu. Por eso deben conjugarse unos y otros aspectos, acerca de las filosofías y las culturas, pero no en el sentido de una amenaza o alienación.

Por su parte *la filosofía intercultural*, apunta claramente a «un conflicto aliado a un derecho»; por un lado, al hecho de que las distintas culturas no-europeas han sido durante mucho tiempo *descuidadas, malinterpretadas y oprimidas* por razones de ignorancia y orgullo; y por el otro, a su reclamo de participación, en condiciones de igualdad de derechos, en el contexto filosófico mundial. Esto significa, que buscan proponer en su propia lengua y voz, los propios planteamientos filosóficos y sus soluciones. Por eso se manifiesta contra la *domesticación de la diferencia*<sup>50</sup>.

Ésta filosofía representa un *proceso de emancipación* de los pensamientos no-europeos, de aquellas imágenes unilaterales y desacertadas que durante siglos les atribuyó Europa, tratando de plantear una «historia de la filosofía interculturalmente orientada». Ya que, hasta ahora, sigue reflejándose exclusivamente en una determinada hermenéutica la historia de la filosofía y cultura europea. Para ello una condición inicial necesaria pero no suficiente será liberar lo filosófico de lo propiamente filológico.

Atendiendo al término de “filosofía inter-cultural”, el adjetivo no es ningún apéndice o suplemento, sino al contrario, resulta ser lo más relevante. Con el prefijo: *inter*, se sugiere tanto la semejanza como la diferencia entre culturas, filosofías y religiones. Por ello se trata de una filosofía que en el futuro será *audible en la omnipresencia de muchas razas, culturas, filosofías y lenguas*. Rechaza todo intento de definición especulativa y restrictiva de la filosofía, cultura o religión; así como de la poderosa tendencia globalizadora-uniformizadora, pues concibe que la cooperación requerida y exigida entre los continentes, actualmente, va más allá del problema del internacionalismo, la técnica, el comercio y las ciencias naturales un *equilibrio espiritual* de las filosofías, religiones y valores. En este sentido es un punto de partida distinto con repercusiones a un nivel local, nacional e internacional, incluso con una serie de consecuencias hermenéuticas e interculturales<sup>51</sup>.

<sup>50</sup> Cf. MALL, R. A. 1995a: 41-55.

<sup>51</sup> Cf. MALL, R. A. 1995a: 49-57.

Hay que añadir que éste autor distingue entre la noción de *transculturalidad* - empleada en la estructura conceptual formal tecnológica y de las ciencias naturales - y la de *interculturalidad* - cuyo uso se da en el ámbito de las ciencias sociales-. Y considera que esta última supone en su interior una cultura filosófica que en su proceder metódico no privilegia ningún punto de vista, posición o sistema conceptual.

La triple perspectiva desde donde contemplar la filosofía intercultural sería la siguiente: (a) Una cultura filosófica - supone que la filosofía perenne no es propiedad de nadie, por consiguiente, conoce varios lugares de nacimiento -; (b) Una cultura teológica - por la que interculturalidad equivale a interreligiosidad, y tampoco la religión perenne es propiedad exclusiva -; y (c) Una cultura política - esto es que interculturalidad es otro nombre para denominar un punto de vista pluralístico democrático, ni tampoco la verdad política corresponde a nadie en exclusiva -. Por esto la filosofía intercultural, de entrada, se reviste de una modestia teórica cognoscitiva; además, estudia, examina y compara «las diferentes filosofías como diferentes»; es decir, concibiéndolas como indicadores hacia la verdadera filosofía. Así verifica que el pluralismo, desde el enfoque filosófico y en cualesquiera de sus versiones - de los puntos de vista, el metodológico, el epistemológico, el ético, el estético, o el metafísico- es el resultado de muchos factores relacionados con la *diferente manera de ser*. Mediante el enfoque teológico asume la tolerancia religiosa. Y el enfoque político la lleva a pronunciarse por un credo democrático-pluralista.

Mall plantea algunas observaciones con respecto a su comprensión de la racionalidad intercultural. Menciona entre sus características: que es ‘analógica’ pues no se coloca en una posición absoluta, sino que se conforma y pone a prueba su «situada no-localidad»; es ‘metonímica’, lo cual significa que a pesar de requerir de una tradición filosófica y cultural (razón local) - vive en las diferencias locales, culturales, etc.- no se deja absorber por ellas, las trasciende y más que lo lineal suprime lo no acertado. Y concibe que, la comprehensiva unidad de la razón no se da “sino en el encuentro tolerante y conciliador entre nuestros modelos de percepción, perspectivas del origen, y en la voluntad de comunicación, necesaria a la vida”<sup>52</sup>. Por eso mientras se insista en las tesis de universalidad y comensurabilidad, siempre cabrá la posibilidad de reducirlas al absurdo, a través de las inconmensurabilidades presentes de los variados modelos de racionalidad. Y la fundación analógica – trascendente- de la racionalidad, nos muestra bajo qué condiciones se realiza el concepto analógico de una «razón comprehensiva» y empírica, ya que igualmente nos muestra cómo en muchas tradiciones se plantean cuestiones filosóficas semejantes con respecto al fundamento, sentido, vigencia, etc. Finalmente, esta razón no es, sino que “acaece”, cuando cobra forma mediante las mezclas, los entrecruces, los entramados, las divisiones y el permanente intercambio. Así que se apuesta por una *racionalidad universal pero situada*, más no local.

Mall concluye que, tomar en serio la interculturalidad es estar dispuesto a aprender a verse a sí mismo y la propia cultura, filosofía y religión *desde fuera*.

*Apreciación crítica de éstas dos propuestas.*

La propuesta de Wimmer y la de Mall comparten los siguientes puntos: la crítica contundente a la filosofía europea que se ha erigido como la filosofía de validez universal y absoluta, un contexto de globalización mundial que lleva a interrogarse por las culturas y filosofías particulares. Pero a pesar de que se habla de la fuerza unifomizadora de la globalización, la postura de ambas ante ella es un tanto ambigua.

<sup>52</sup> MALL, R. A. 1995b: 86.

En ambos autores es muy distinta su concepción de la categoría de transculturalidad; mientras que en Wimmer, ésta es una especie de intento por definir en términos modernos la vieja idea de la aspiración a la universalidad; Mall se limita a indicar su uso y aplicación en distintas ciencias, que al parecer han optado por un punto de referencia y lenguaje que les permite – según nuestra perspectiva informase mutuamente- más que comunicarse -. Sin embargo, en el caso de la interculturalidad estos puntos no existen y sólo pueden surgir mediante sus aproximaciones en el diálogo. Además, que se pretende ir más allá de la simple información.

Wimmer se centra más en *reconfigurar* una historia de la filosofía y su imagen, al margen de todo pensamiento centrista; su propuesta es interesante, en cuanto apunta que ésta historia de la filosofía es ya una hermenéutica – tendríamos que ser capaces de reconocerlo – y también esta convencido y afirma la aportación de todas las culturas y tradiciones para la humanidad - en ese punto posee una argumentación consistente -; sin embargo, aún se mueve en la línea de ir ‘sumando’ o incorporando tradiciones a un esquema, que ya tiene, y no cuestiona – a nuestro juicio- suficientemente. Parece que su propuesta conduciría a una universalidad *englobante* o *super-cultural*, en ese sentido, bastante problemática.

Es valioso que Wimmer se detenga en prácticas muy concretas para crear esa nueva figura de la filosofía. Pero todavía el alcance de su proyecto se mueve con categorías filosóficas propiamente occidentales, que trazan desde el principio cierta orientación del proyecto. En consecuencia no logra salir de un esquema, a menos que deconstruyera aquellas categorías. Por eso es difícil que pueda construir con todas sus implicaciones y consecuencias una nueva y auténtica historia de *las filosofías*. Finalmente, al parecer el diálogo es sólo un instrumento, para lograr el consenso y alcanzar el polílogo, limitando así su capacidad transformadora entre los interlocutores.

En el caso de Mall, destaca el nuevo marco que conlleva la emancipación del pensamiento no-europeo, de aquellas imágenes, interpretaciones fallidas y unilaterales que le fueron impuestas por la filosofía europea, tejidas en el trasfondo de un proyecto imperialista. Sin embargo, él permanece en la línea del <diálogo comparativo de las culturas>; y este es un punto problemático porque implica ya la posesión de un punto o criterio de referencia. Tendremos oportunidad de verificarlo más adelante. Es valioso cuando apunta hacia la condición *no pura* de la racionalidad – que sería aquella que se da normalmente- y comunicativa, su concepción de racionalidad intercultural, la triple perspectiva y consecuencias de una filosofía intercultural. No es fácil distinguir en su obra cómo llega desde la interculturalidad a la transculturalidad.

Aún con todas estas dificultades, era necesaria otra panorámica del problema de la interculturalidad para percatarse de su dificultad y de su versatilidad. Tal vez, se puede constatar en todas las posturas analizadas la falta de una perspectiva epistemológica, junto con el olvido de la dimensión ético-político y una experiencia fundante de la interculturalidad.

### 1.3.3. Dos Paradigmas Alternativos.

Las dificultades mencionadas y la tenaz tarea por comprender la interculturalidad, nos ha llevado al análisis riguroso de las obras de R. Panikkar y de R. Fornet-Betancourt porque consideramos que se encuentran más articuladas y son más radicales respecto al tema que nos ocupa. Ambos han vivido, aunque de distinta manera el *impacto* intercultural. Esto se ve confirmado por su sensibilidad y sus comentarios explícitos a la cuestión, pero también, puede ser verificado a través de un estudio bio-bibliográfico.

Tanto Panikkar como Fornet-Betancourt, desarrollan dos versiones de la filosofía intercultural, que pueden ser considerados complementarios en algunos de sus aspectos. Respectivamente la filosofía <interreligiosa-intercultural> y la filosofía <liberadora-intercultural> articuladas a un marco mayor que corresponde al de una conciencia *postcolonial*. Asumen la comprensión

socio-antropológica de la cultura, vinculada a los términos de inculturación y de contextualización; y apuntan a sus caracteres de la dinamicidad, la historicidad, que la reconfiguran de forma continua. Y estos también suponen una problemática compleja, no obstante, y a pesar de reconocerlo, mantienen siempre una postura crítica hacia la cultura, que nunca es vista como un absoluto. Sin dejar de subrayar, de manera contundente, la riqueza que representa la *interfecundación* entre las culturas. Así como su aporte hacia caminos de *transformación* personal, filosófica, epistemológica, etc. Ni tampoco negar la conflictividad inherente a todo tipo de relación, y en particular, de la intercultural, que asumen en sentido positivo pero realista.

Ambos se inscriben en las tradiciones correspondientes a las filosofías dialógicas, aunque operan hasta cierto punto un giro en tales planteamientos. Ya que, hacen del diálogo – una de sus temáticas explícitas de estudio- y de la intersubjetividad dos de sus principios fundantes. Además, abren la filosofía a *otros* sujetos y/o tradiciones no-occidentales y a distintas disciplinas, a textos y contextos diversos y cambiantes, aportando nuevos recursos para un estilo nuevo del filosofar. Esto conlleva una serie de consecuencias que trasvasan, a distintos niveles, toda nuestra concepción tradicional de filosofía. Entre las más notables se encuentra la caída, o cuando menos, la sospecha o duda, de la existencia de una «Filosofía» – con mayúscula –, normalmente asociada y legitimada por la tradición occidental, que ha respaldado a través de su cultura dominante; sin embargo, no se deja de reconocer su aportación. También nos sitúan frente al interrogante, presupuesto durante mucho tiempo, acerca de la posibilidad de la comprensión *unívoca* de la tarea del filosofar, y con ello, un *modelo de racionalidad*, la especificidad de sus planteamientos, un aparato hermenéutico-epistemológico y una manera *monopolizada* de acceder a la verdad. Y distinguen la *filosofía intercultural* de una filosofía de la cultura más, una *superfilosofía* – *omniabarcante* –, una *estudio y/o filosofía comparativa*. Ni siquiera con la interdisciplinariedad, la transculturalidad y el multiculturalismo. Aunque si distinguen la relación que guardan con estos últimos aspectos.

Finalmente pretenden una transformación de nuestra civilización y de la filosofía. Para lo cual es imprescindible restablecer un nuevo tipo de relaciones, de mentalidad y de cultura, donde *todos quepan* en su originalidad y, de manera especial, aquellos que han sido ignorados, marginados y excluidos, en concreto las culturas no-occidentales y que, son mayoritarias. Pues de lo contrario no se pueden crear caminos, una comunicación, ni formas de vida *compartidas*, más humanizantes y ricas. Por eso coinciden en una crítica al sistema occidental integrado por una determinada cultura, un *estilo* propio de hacer filosofía, un sistema político democrático y neoliberal, que se han impuesto como alternativas únicas.

Vale la pena mencionar que, aunque ambos mantienen como idea nuclear central el diálogo intercultural y convergen en algunos puntos, sin embargo, las líneas sobre las que construyen su discurso, el alcance logros y los niveles a los que prestan mayor atención, sus puntos de partida, el contexto en el que se inscriben y la forma de desarrollarlo, es distinto. También puede observarse en ellos una trayectoria que va madurando y consolidándose a la luz de la experiencia de la interculturalidad *vivida*, lo cual incide directamente en su comprensión de la filosofía y les permite fraguar un estilo original e inédito de filosofía. En la actualidad asistimos a una mayor convergencia entre sus filosofías. Resta añadir que han podido emprender su tarea sobre una deconstrucción de las ideas “clásicas” en la filosofía, porque ya transitaban por otros caminos, que no son únicamente los de su propia tradición. Y por eso se nota un «descentramiento» de la filosofía y la introducción de nuevas categorías, como marco común. Así como una preocupación viva y contemporánea, que se esfuerza por situar la filosofía, con un *compromiso* y a la altura de nuestro tiempo; así como de ofrecer, de situar y develar, la dimensión ética que entraña la interculturalidad.

## 2. EL PARADIGMA «INTERRELIGIOSO-INTERCULTURAL».

R. Panikkar es una persona con una amplia y densa experiencia, así como una obra muy extensa. Cuenta con más de novecientos artículos y más de cuarenta libros publicados en diferentes idiomas<sup>53</sup>, que abarcan áreas que van desde la Filosofía de la Ciencia hasta la Metafísica, Religiones Comparadas e Indología. Su obra, refleja una gran variedad temática, entre la que podemos citar el diálogo interreligioso, la secularización en Occidente, la problemática de la fe, los problemas socioeconómicos de la India, la teología de la liberación de América Latina, la política de las grandes potencias, los derechos del hombre, el mito científico-técnico de la modernidad, la religión del futuro, etc.

Entre sus publicaciones principales cabe destacar: *Invisible Armony* (1955), *Il «daimon» della política* (1955), *The Vedic Experience* (1977), *The Intra-religious Dialogue* (1978), *Myth, Faith and Hermeneutics* (1979), *Der Wahrheit eine Wohnung bereiten* (1991). Algunas de sus publicaciones en castellano: *La Trinidad y la experiencia religiosa* (1989), *Paz y desarme cultural* (1993), *La nueva inocencia* (1993), *Elogio de la sencillez* (1993), *El Cristo desconocido del hinduismo* (1994), *Ecosofía* (1994), *El silencio de Budha. Una introducción al ateísmo religioso* (1996), *La experiencia filosófica de la India* (1997).

Entre aquellas personalidades que contribuyeron de manera especial a su formación integral, podemos citar: G. Marcel, M. Heidegger, X. Zubiri, M. García Morente, O. Bekuer, en el orden filosófico y V. Antropov, en el científico. Sin embargo, él reconoce haber aprendido las cosas más importantes de las personas ‘poco’ importantes<sup>54</sup>.

Panikkar reúne en su persona misma un complejo tejido de relaciones, además, de aquellas que ha podido cultivar durante el transcurso de su vida. Esto se concreta en sus raíces - española e hindú -, su formación de doctorado en tres disciplinas - ciencias químicas, filosofía y teología -, su conocimiento de varias lenguas, su experiencia religiosa - donde comparte, explícitamente, la del mundo cristiano, hindú y budista -. Y todo esto en combinación con su extenso proyecto de investigación y actividad profesional. Por eso podemos afirmar que estamos ante una persona que ha forjado una «actitud de apertura y aprendizaje continuo»; de lo contrario sería inconcebible el hecho de que haya *transitado* efectivamente por varias culturas, disciplinas y realidades, en busca de un sentido profundo, vital, antropológico y cósmico de la realidad.

Así que su ‘mundo de vida’, incluyendo por supuesto su talante personal y horizontes, se encuentran permeados por la experiencia *inter-cultural*, visible y concreta. Sin embargo, detrás de todo ello, existe un proceso, de *rupturas* difíciles y de *integración*, como él mismo nos revela. Por eso su trayectoria personal le convierte en la persona idónea para tratar con seriedad, hondura y acierto la temática intercultural.

La pretensión de querer abarcar tan rica obra y trayectoria profesional, en unas cuantas páginas, representa un atrevimiento. No sólo porque muchas cosas quedarán al margen, sino porque, seguramente otras permanecerán en la sombra, pudiendo ser intuitas sólo por aquellos que han

<sup>53</sup> Para un mayor detalle de su actividad de investigación, docencia y temática de cursos, cargos ocupados, así como su abundante producción bibliográfica pueden consultarse: *Notas biográficas y actividad académica*, en: *Anthropos*, Revista de Documentación Científica de la Cultura, *Raimundo Panikkar*, n. 53-54 (1985) 26-28; así como *Bibliografía de y sobre Raimundo Panikkar*. *Anthropos*. Revista de Documentación Científica de la Cultura, *Raimundo Panikkar*, n. 53-54/ (1985) 29-41.

<sup>54</sup> Cf. BRISEBOIS, M. *La vocación humana es fundamentalmente religiosa*, entrevista con R. Panikkar en *Tavertet*, 4 de Julio de 1985, en: *Anthropos*. Revista de Documentación Científica de la Cultura, *Raimundo Panikkar*, n. 53-54/ (1985) 25.

emprendido o se han decidido por la experiencia del «diálogo intercultural». Por lo cual, nos limitaremos a presentar una sucinta visión de su experiencia, guiada por su interpretación y su quehacer intelectual, ateniéndonos básicamente al hilo conductor del tema central a tratar y, por tanto, enfatizando todos aquellos aspectos relacionados más directa y concretamente con su propuesta de «diálogo intercultural».

## 2.1. LA TRAYECTORIA HISTÓRICO-GENÉTICA DE LA PROPUESTA.

Nuestro punto de partida es la *experiencia de la India* que le permitió a Panikkar un auténtico «descubrimiento» de lo interreligioso. Por eso nos proponemos reconstruir, a partir de algunos de sus elementos básicos el curso de dicha experiencia, que dejó su profunda huella. A primera vista describe un movimiento general que podríamos calificar de *descentramiento*, en el que la «experiencia interreligiosa» se convierte en *clave* y *vía de acceso* hacia la «experiencia intercultural», en la cual quedará cristalizada su asimilación y reorientación vital. Toda su obra y quehacer parten de aquí.

Nuestro autor se refiere explícitamente a esa experiencia en varios momentos. Por eso, es de sumo interés poder presentar su propio relato, de manera que podamos captarla con mayor viveza, e ir reconociendo el proceso interno despertado en él, cuya profunda mella y alcance es imposible de calibrar en todas sus consecuencias. En ese sentido podemos decir, que hay un ‘antes’ y un ‘después’ de la India, como la experiencia que *modula toda su vida*.

El ‘antes’ viene marcado por sus orígenes o enclave originario. R. Panikkar nació en Barcelona (1918-). De madre española y padre hindú, vivió y se formó durante una primera etapa en España, Alemania e Italia, así nos menciona: “*Por mi nacimiento, educación, iniciación y vida real soy una persona que vive de las experiencias originales de la tradición occidental tanto cristiana como secular, y de la tradición india, tanto hindú como budhista. He necesitado de tres cuartos de mi vida para ser capaz de decir esto con confianza*”<sup>55</sup>.

En el año de 1954, Panikkar se marchó a la India para estudiar, filosofía y religión, empeñado también en la búsqueda del legado de su padre. Allí permaneció durante algunos años, que fueron *decisivos* para ampliar su horizonte. Ya en 1985 comenta abiertamente:

*“Creo evidentemente que ha habido una evolución en mí. Había algo que me faltaba. Soy yo quien lo veo ahora. Por ejemplo, había sido educado en dos religiones de una forma armoniosa. Mi formación teológica estaba más inclinada en el sentido del cristianismo, y precisamente porque uno es hijo de su tiempo, estaba orientada en la dirección post-tridentina, antes del Vaticano II, oyendo que el cristianismo era la religión a secas, dominadora de todo, superior a todo, casi exclusivista - pero también afirma sinceramente- Yo no lo creía totalmente pero no puede negarse que ello ha sido una gran parte de la formación teológica reciente*”<sup>56</sup>.

Adentrándonos en el nacimiento de su proceso, nos confirma, que hablando con los teólogos indios, se dio cuenta que las cosas no eran *tan simples*. Por eso la *nueva tierra* en conjunción con su *fuerza y experiencia personal* del «diálogo inter-religioso e intra-religioso» constituyeron el punto de arranque de un proceso de concienciación, reformulación e integración de toda la formación filosófico-teológica recibida. Esto sin entrar a su experiencia profunda de lo sagrado, que no podía ser reducida a un mero aprendizaje de memorización. En conjunto da la impre-

<sup>55</sup> PANIKKAR, R. *La filosofía como estilo de vida*, en: Anthropos. Revista de Documentación Científica de la Cultura, Raimundo Panikkar, n. 53-54 (1985a) 13.

<sup>56</sup> Cf. BRISEBOIS, M., 1985: 19-21.

sión de que algo comenzara a derrumbarse o desvanecerse. Pero al mismo tiempo se inicia la gestación de algo nuevo, que es posible entrever por el camino personal que emprendió, del cual únicamente podrá dar cuenta cabal y, con pleno convencimiento, varios años después. Hasta vale la pena que conservemos la idea, que le fue infundida, de un cristianismo prepotente, dominador y superior, así como su comentario y entendido como *una religión a secas*, sobre el trasfondo de que las cosas no eran tan *simples*. Más adelante podremos captar con más claridad aquel fluir interior, que provoca un giro de 360°, en sus planteamientos y en su propia vida.

Él se expresa y calificará ese acontecer, a simple vista, de manera un poco extraña y paradójica, pues menciona que, *"partió como cristiano, pero se encontró a sí mismo como hindú y regresó siendo budista, sin haber dejado de ser cristiano"*<sup>57</sup>. Y en esa medida, añade, *comenzaba a ser más yo mismo*, incluso, a ser cristiano por el hecho de ser hindú. Subraya que esto representó un *enraizamiento profundo* en su propio ser y, contrariamente a una creencia común, respecto a una pérdida o difuminación de su identidad, a él le descubrió la suya, y le reveló su personalidad.

Éste es el proceso una identidad que está en continua reconfiguración, que 'crece' a medida de su enraizamiento; 'descubre' y 'revela la propia personalidad' y, todo ello, se da precisamente en el *contacto con o la inmersión en otra cultura*. De ahí brota un sentimiento de *interdependencia*, y la convicción de la existencia de lo que posteriormente denominará como *«invariantes culturales»*. Pero eso no es todo. Hay una experiencia religiosa profunda, que le permite mirar más allá. A continuación parece lógico - aunque no constituye aquí nuestro interés principal pero sí que nos interesa su respuesta- preguntarnos ¿qué fue de su cristianismo?: *"Mi cristianismo se hizo, pienso, más profundo, universal, flexible, y si se puede decir, más cristiano. Sin que tenga que condenar a los demás o a los que piensan de una forma diferente"*<sup>58</sup>.

En ese comentario se respira la «libertad» y la «tolerancia», no sólo en el ámbito religioso, sino que es extensiva «a todo el que piensa de forma diferente». Ya late ahí la emergencia de su *apertura* al pluralismo religioso y cultural. También podemos considerarlo como la despedida de un cristianismo de tinte inquisitorial, exclusivista y dogmático para orientarse por otras sendas. En el fondo, no es sino el reconocimiento de la existencia de «otros» universos de discurso - los cuales no necesariamente se entienden, ni tienen porque aceptarse, inclusive a veces pueden parecer aberrantes- como un dato *presente*, que otros defienden o han defendido<sup>59</sup>.

Todas estas experiencias 'le convirtieron' en *promotor* del diálogo de las culturas y religiones. En ello tuvo que ver su convencimiento de que *"ninguna religión se basta a sí misma. Y que ninguna cultura es hoy autosuficiente y que debemos intentar aprender de nuestro vecino: es lo que llamo la fecundación mutua entre cultura y religión..."*<sup>60</sup>. Después ese desafío se convirtió en una tarea asumida personalmente.

Es evidente, pues, que la *experiencia* en la India constituye para R. Panikkar un «punto de arranque» para una transformación en su forma de pensar y percibir el mundo, la religión cristiana, la cultura occidental, etc. Pero, no podemos olvidar que contamos, con ciertas condiciones objetivas que la hicieron posible; tales como un enclave originario, su desplazamiento, su sólida

<sup>57</sup> PANIKKAR, R. (1978). *Faith and Belief. A multireligious experience*, in: *The Intra-Religious Dialogue*. New York: Paulist Press, 2-23.

<sup>58</sup> BRISEBOIS, M., 1985: 21.

<sup>59</sup> Cf. FORNET-BETANCOURT, R. / GÓMEZ-MÜLLER, A. *La dialéctica de la razón armada*. Entrevista a Raimón Panikkar. Concordia: 9 (1986) 76.

<sup>60</sup> PANIKKAR, R., 1985<sup>a</sup>: 14.

formación<sup>61</sup> y, también, con un conjunto de condiciones subjetivas: una personalidad inquieta, en búsqueda, dispuesta a asumir un proceso de *riesgo existencial*, a cultivar su experiencia y apertura a la realidad. Si fue una experiencia ‘fuente’ - o clave de acceso -, posteriormente fue confirmada a través de sus sucesivos desplazamientos en función de su dedicación a la enseñanza, las conferencias impartidas en distintas universidades, institutos y asociaciones de tres continentes: Europa, Asia y América —en la actualidad África—, su contacto con las personas y culturas, su profundización en los estudios de las religiones, su relectura de la Biblia y los escritos de la India (particularmente del Vedanta, corriente mística y filosófica hindú). Así alcanzó su fuerte consolidación<sup>62</sup>. Por eso resultan muy significativas estas palabras suyas, dado que puntualizan la trayectoria recorrida, sus dimensiones y alcance:

*“La comprensión mutua y la fecundación entre las diversas tradiciones del mundo puede realizarse sólo (...) sometiéndose primero a sostener las tensiones existentes sin caer en la esquizofrenia y a mantener las polaridades sin una paranoia personal y cultural. Solamente en un segundo momento esta serena aceptación puede producir las deseadas transformaciones. - Y enfatiza- el diálogo intercultural no es una necesidad meramente política o una empresa académica. Es asunto personal y tiene que empezar siendo una experiencia intrarreligiosa”<sup>63</sup>.*

Nos remitimos en primer lugar al «itinerario bibliográfico» de Panikkar, que está en vinculación estrecha con su trayectoria personal biográfica, con el fin de recoger algunas observaciones que nos permitan verificar dicho proceso y el trasvase de toda su reflexión.

Hopkins menciona que la tesis sobre ciencias presentada por Panikkar bajo el título *«Ontonomía de la ciencia. Sobre el sentido de la ciencia y de la teoría científica y sus relaciones con la filosofía»* tiene como contenido principal las implicaciones filosóficas de la ciencia y de la teoría científica, incluyendo las teorías de la relatividad y de la indeterminación de Einstein y Heisenberg; y su intención fue investigar las semejanzas entre filosofía, religión y ciencia, mucho antes de que se convirtiese en un tema de moda<sup>64</sup>. En su doctorado de filosofía, con la tesis *«El concepto de la naturaleza. Análisis histórico y metafísico de un concepto»* estudia las nociones occidentales de «naturaleza» y sus relaciones con la deidad, y refleja un dominio sobre las tradiciones filosóficas griegas presocrática y platónica, así como el escolasticismo del siglo XIII en el mundo latino cristiano. Hopkins subraya entonces que Panikkar es un *“ejemplo de*

<sup>61</sup> Nuestro autor tuvo una sólida formación y se doctoró en tres disciplinas: Filosofía (1946) y Ciencias (1958) en la Universidad de Madrid y Teología en la Universidad Laterana de Roma (1961).

<sup>62</sup> Conviene recordar aquí, que después de permanecer unos años en la India, se fue a vivir a Roma (1960-1963) donde recibió de la Universidad romana el nombramiento de *«libero docente»*, y se dedicó a la enseñanza de filosofía de la religión. Entre los años de 1964 a 1971 dividió su tiempo como investigador en las Universidades de Mysore y Varanasi (India). Fue profesor en las Universidades de Madrid, Santander, Roma, Cambridge (Inglaterra), Harvard University y la de Santa Barbara (Estados Unidos); profesor emérito de esta última desde 1987. También ha sido lector de filosofía india, cultura y religión en Latinoamérica. Ha dirigido más de una veintena de tesis doctorales de universitarios de casi todo el mundo. Ha sido miembro del CSIC y ha tomado parte activa en la vida filosófica y cultural de Europa Occidental. Ha fundado varias revistas de filosofía y cultura, y fue uno de los fundadores de la Sociedad Española de Filosofía. Ha recibido diversos nombramientos y cargos, y distintos premios.

<sup>63</sup> PANIKKAR, R. 1985a: 14.

<sup>64</sup> Cf. HOPKINS, S. *El símbolo, la palabra y el mito del pluralismo. (Reflexiones sobre la metodología intercultural de R. Panikkar)*, en *Anthropos. Revista de Documentación Científica de la Cultura*, Raimundo Panikkar, n. 53-54 (1985) 79-86; y PANIKKAR, R. (1961). *Ontonomía de la ciencia. Sobre el sentido de la ciencia y sus relaciones con la filosofía*. Madrid: Gredos, 371.



*brillante erudito cuyos orígenes y problemas se sitúan por entero dentro del marco occidental*"<sup>65</sup>. Es decir, por el momento no hay el menor rastro de una herencia dual o mestizaje.

Pero en su tercer doctorado correspondiente a la teología y el libro publicado - revisión de su última tesis -: «*The Unknown Christ of Hinduism*»<sup>66</sup>, se advierte ya *una ruptura con este punto de vista puramente occidental*. En él se refleja su búsqueda intelectual sobre la tradición hindú - para lo que previamente había estudiado sánscrito- incluyendo su *encrucijada existencial y cultural: su viaje a la India*. A partir de esta obra, sus siguientes publicaciones se configuran en torno a esa perspectiva y comienza a desarrollar una metodología intercultural cada vez más articulada y, por qué no, convincente<sup>67</sup>.

Finalmente esto permite realizar una lectura más contrastante. Hopkins recomienda acudir a sus diarios recogidos en *Cometas* (1972), en los que puede distinguirse *una particular pasión española, su empresa pastoral y el vacío místico, junto con una cierta confianza cósmica que permanecerá como uno de sus atributos*. Ese autor en resumen afirma: "*La personalidad poética, mística y erudita de Panikkar encontró su «oriente» y, después de quince años de ausencia del mundo intelectual europeo, volvería con una visión de la interdependencia mutua de las culturas y con la convicción de la triple naturaleza de la realidad, la «visión cosmoteándrica»*".<sup>68</sup>

Merece la pena añadir algunas observaciones, para ilustrar específicamente el proceso de Panikkar y su bibliografía<sup>69</sup>. Tomo como punto de referencia inicial el año de 1942, fecha de sus primeras publicaciones en un arco que se extiende hasta 1954, cuando realiza su viaje a la India. Se puede observar una temática que gira alrededor de: (a) Conceptos científicos - la ciencia biomatemática, la visión de síntesis del universo, la entropía, el indeterminismo, el átomo, el tiempo, etc.-; (b) Aspectos relacionados con el cristianismo - los primeros cristianos, el sentido cristiano de la vida, la santidad ordinaria, una consideración sobre las reuniones internacionales de católicos, la cristiandad y la cruz, el patriotismo cristiano, etc.-; (c) Conceptos filosóficos - la libertad de pensamiento, el sentido del problema de la naturaleza, el cristianismo no es un humanismo, profundiza en F. H. Jacobi y la filosofía del sentimiento, etc.-; (d) Aspectos teológicos - *De deo abscondito*, una investigación teológico-histórica, teología y universidad, etc.-. La referencia a la noción de «cultura» aparece explícitamente sólo en dos ocasiones, concretamente en los títulos de dos artículos: *Etiquetas cristianas, realismo teológico en nuestra cultura* (1951) y *Crónica cultural: sobre el miedo intelectual y la prudencia de la carne* (1951), aunque esto no significa que en los anteriores artículos no pueda haber alusiones a ella.

A partir de 1956, publica sus primeros tres artículos en la India: «*Christian Meaning and Human Values*», «*If God Exists. Some Dialectical implications*», «*Letter to a Christian Artist*» y una recensión «*La XXX Reunión del «Indian Philosophical Congress»*» publicada en Pamplona.

<sup>65</sup> Cf. HOPKINS, S. 1985: 80; PANIKKAR, R. (1951). *El concepto de la naturaleza. Análisis histórico y metafísico de un concepto*. CSIC, Instituto de Filosofía «Luis Vives» Madrid, 361.

<sup>66</sup> PANIKKAR, R. (1964). *The Unknown Christ of Hinduism*. London: Darton, Longman & Todd, 163. (Reediciones en 1968 y 1977; su revisión ampliada y titulada: -(1981). «*Towards an Ecumenical Christology*» London: DLT; y por New York: Orbis Books, 195; editada en alemán (1965). *Christus der Unbekannte im Hinduismus*. Luzern & Stuttgart: Rüber Verlag.).

<sup>67</sup> Aún más Hopkins considera que con esa obra, tras haber sido ordenado como sacerdote R. Panikkar en 1946, estaba arriesgando la trayectoria 'más fuerte' de su vida: *el mundo romano de su cristianismo*.

<sup>68</sup> HOPKINS, S. 1985: 80.

<sup>69</sup> *Bibliografía de y sobre Raimundo Panikkar*, en: *Anthropos*. 1985: 29-31.

na<sup>70</sup>. Por los títulos correspondientes podemos observar que todavía la India **no** es el centro de su perspectiva, menos aún de su reflexión y, más bien, reflejan una mentalidad occidental inscrita en la matriz de pensamiento romano católico.

En el año de 1957 aparecen seis artículos; tres publicados en la India, los otros dos en La Plata, Friburgo y, el último, en Honolulu y Iowa. Cinco de ellos se refieren *explícita y exclusivamente* a la «espiritualidad y la filosofía de la India», reflejan una interpelación y un intento de esclarecimiento -¿justificación?<sup>71</sup>-. Entonces se sucederán las publicaciones en esa línea, con el objetivo de darla a conocer, y en más de una se observa un «intento de *armonización*» con el cristianismo; hasta que en 1961 se abre a la reflexión sobre África, e incluye según nuestro parecer, una obra cuyo título «*Pluralismo, Tolerancia y Cristiandad*» no es fruto de la simple casualidad ni del azar, resulta muy significativa a la luz del proceso mencionado anteriormente<sup>72</sup>. Posteriormente planteará una introducción al pensamiento y la experiencia religiosa de la India, distinguiendo entre formas de pensamiento científico y filosófico, el fundamento del pluralismo (1962) – donde ya hablará de la religiones en plural- y el ‘encuentro’ de las religiones (1963), el problema de la unidad cultural y religiosa, y comienza a introducir la temática relacionada con la aportación del hinduismo al cristianismo, así como el desafío que representa.

En 1992, Panikkar reconocía haber tenido la *oportunidad de vivir en más de una cultura desde el interior* – y no por afán de investigar o explorar - y sus claves han sido: “*He intentado aprender, comprender y aceptar. Así me he dado cuenta, de una manera muy existencial, que traspasar fronteras - religiosas y teológicas- sin pasaporte se considera por muchos como poco menos que un crimen; (...) algo también inaudito. Por eso quizá es que vista desde fuera, mi posición pueda parecer la de un nómada filosófico-teológico, o de un ecléctico o de un sincretista. Pero me negaría a aceptar ninguna de esas tres clasificaciones*”<sup>73</sup>.

«Aprender, comprender y aceptar» representan el talante con el cual R. Panikkar encaró la nueva experiencia, porque no se trata simplemente de hacerse ‘mestizos’ para realizar excelentes estudios interculturales. Si bien estos elementos vinculados a su intención de *vivir con intensidad el destino de nuestro tiempo*, han hecho posible en él *una experiencia múltiple*.

Sólo resta indicar que Panikkar tiene la conciencia y nos confirma que su trayectoria, ese ‘traspasar fronteras’- autobiográfica, intelectual y espiritualmente- que pudiera resultar para muchos incompatible e incommensurable, ha sido posible por el hecho de moverse en el «subsuelo de un terreno»: “*Que podría estar representado por la mística (...) una corriente profunda*

<sup>70</sup> PANIKKAR, R. *Christian Meaning and Human Values*, The King’s Rally (Madras) XXXIII, n. 4 (1956a) 25-32. *If God exists. Some Dialectical Implications*. Vedanta Kesari (Madras): dic. (1956b) 349-350. *Letter to a Christian Artist*. All India Study Week (Madras, The Madras Cultural Academy): 13 jun. (1956c) 119-127. *La XXX Reunión del «Indian Philosophical Congress»*. Nuestro Tiempo, (Pamplona): n. 20, feb. (1956d) 119-127.

<sup>71</sup> PANIKKAR, R. *Carta a un cristiano de la India*. Rev. de Teología, La Plata, VI: n. 24 (1957a) 70-76. *Does Indian Philosophy need Reorientation*. Philosophy East and West (Honolulu): n.1/ april (1957b) 23-38 y *The Philosophical Quarterly* (Iowa). XXX: n. 3 /oct.(1957c) 189-94; *Mission of Laity in the Church*, The King’s Rally (Madras), XXXIV, (1957c) 123-9; *Nicht Apollo und nicht Brahma, an einen indischen Künstler*, in: *Der Christliche Sonntag* (Freiburg) n. 42/ oct. (1957d) 330; *The Sanctity of St. John of the Cross and of St. Teresa*. Prabuddha Bharata (Mayaviti, Almora): III, (1957e) 1-6. *Some Phenomenological Aspects of Hindu Spirituality Today*. Oriental Thought (Nasik.) III: oct. (1957f) 157-191.

<sup>72</sup> PANIKKAR, R. (1961a). *Una meditación teológica sobre Africa*. Nuestro Tiempo (Pamplona): n. 83, may., 533-542; -(1961b). *Pluralismus, Toleranz und Christenheit*. *Pluralismus, Toleranz und Christenheit*. (Nürnberg). Abenländische Akademie, 117-42.

<sup>73</sup> FORNET-BETANCOURT, R. *La mística del diálogo. Entrevista de Raúl Fornet-Betancourt con Raimón Panikkar*. Concordia: (1994) 19-37.

*donde esas fronteras no existen; - de ahí que su postura no es la de quien es consciente que se encuentra en una situación en el sentido de modificar más o menos artificialmente las variables de un problema para ver que lo que pasa, sino la de encontrarse en. Y por eso hay una corriente interna que permite que luego aparezca yo en tres territorios distintos; o en cuatro incluso, pues mi cuarta gran tradición es lo que yo llamo la secularidad* ”<sup>74</sup>.

Todo esto nos permite afirmar, que Panikkar vivió lo que algunos autores denominan «experiencias rompedoras» -, que le dejan a uno perplejo, sin saber cómo interpretarlas con los propios recursos culturales y, a la vez, inquietan. A tal punto de no permitir continuar pensando como se pensaba antes. En consecuencia se desata en uno la búsqueda. Y cuando ésta nos lleva a asumir puntos de vista *contraculturales* con respecto de nuestros modos de pensar - compartidos antes en un grupo determinado -, entonces podemos decir que ha sido una experiencia «fundante», de la que más que aprender ‘cosas’, se configurará un nuevo modo de aprehender los hechos<sup>75</sup>. A la luz de su experiencia – fundante- en la India, Panikkar quedó cuestionado en su modo de estar en el mundo, lo que a su vez le permitió ‘elevarse’ sobre su cultura. Y como tampoco la identidad es algo que en principio está *cerrado*, sino una conquista progresiva - nunca total -, ésta también fue ‘renegociada’ y, con ayuda del tiempo, la tradición, su esfuerzo personal de síntesis, etc., pudo ser capaz de perfilar y expresar esa intuición o experiencia original.

Así entendemos cómo ese «traspasar fronteras» constituye una línea eje del pensamiento de Panikkar, que también caracteriza su hermenéutica interreligiosa-intercultural, y es desarrollada explícitamente en dos de sus primeras obras<sup>76</sup>.

Por último, hay que denotar que Panikkar contaba con una sólida formación en la hermenéutica europea contemporánea. Su experiencia intercultural le hizo acusar los límites del razonamiento occidental y mantener una actitud de continua prevención, a extrapolar y aplicar acrítica e inmediatamente sus principios hacia la diversidad religiosa de la experiencia de la humanidad. Esto se explica porque posee una clara conciencia de lo que puede suponer una *traducción* superficial que pretenda traspasar las fronteras culturales y experienciales<sup>77</sup>. Más adelante, la hermenéutica se torna una exigencia y creará una metodología necesaria para enfrentar los problemas más cruciales que nos aquejan a un nivel mundial.

#### 2.1.1. Aproximación a las líneas fundamentales de su pensamiento.

R. Semet nos presenta en resumen las líneas que ha seguido la investigación de Panikkar y constituyen sus *centros*<sup>78</sup>:

<sup>74</sup> FORNET-BETANCOURT, R. 1994: 20.

<sup>75</sup> Cf. TORNOS CUBILLO, A. (1994). *Entrar en la Frontera*. A la Raíz. Segundo Congreso Internacional a Distancia. Organizado por Crislam. Madrid: Darek-Nyumba, 13-29.

<sup>76</sup> PANIKKAR, R. (1978). *The Intrareligious Dialogue*. New York: Paulist Press, 104. -(1979). *Myth, Faith and Hermeneutics*. *Cross-Cultural Studies*. New York: Paulist Press, 500. Ambas vinculadas entre sí. En la primera se realiza una exposición sumaria para asentar las condiciones del diálogo, y la segunda comprende una extensa explicitación de las presuposiciones del diálogo; nos presenta las bases de una hermenéutica intercultural. Parte de que su hermenéutica no es un análisis intelectual de un contenido inteligible, sino aquella que fluye de los niveles más profundos de la experiencia que son los propios orígenes de la religión. Pero esta hermenéutica únicamente será válida y completamente científica en la medida que tenga en cuenta los niveles primordiales de la experiencia religiosa que denomina ‘mito’, asido fuertemente a la fe.

<sup>77</sup> Para los problemas de traducción, cf. BELTRÁN, M. (1996). *Lenguajes y culturas: los problemas de la traducción*. Madrid: Academia, CIS, 285-307.

<sup>78</sup> Cf. SMET, R. *Raimundo Panikkar un profeta para nuestro tiempo*, en: *Athropos* (1985) 75-77.

- 1) Presentamos un hinduismo vivo, que conoce y en el que ha profundizado, y concibe más flexible y complejo, menos monolítico que las «religiones abrahámicas»; vinculado a la India, sus escritos sagrados, escuelas filosóficas y místicas. Éste acentúa el camino de la liberación – ortopraxis –, un atento cuidado de lo existencial y es consciente de la proximidad de lo divino, en consecuencia podría enriquecer a Occidente, que aún se encuentra en la fase del antropocentrismo del *momento económico*. Hay una reiterada insistencia en replantear las relaciones entre las religiones y la idea que tenemos de la experiencia religiosa *no cristiana*. Eso exige replantear el diálogo y lo que denomina *las reglas del juego*.
- 2) La propuesta de un diálogo nuevo es una línea eje de su pensamiento, a la que nos remite constantemente y desde distintas perspectivas. Se inicia tratando explícitamente el diálogo entre hinduismo y cristianismo, que requiere organizarse sobre bases nuevas. Pero tendremos oportunidad de observar que, luego, se amplía a distintas culturas y religiones, hasta considerarse incluso un estilo de vivir. Más adelante retomaremos éste punto.
- 3) Además, esa propuesta supondría que las religiones podrían empezar a vivir mutuamente en un crecimiento por interfecundación, experimentando la transformación por el otro, esto sería el comienzo de «Jerusalén II», sin caer en sincretismo o relativismo, porque la diferencia puede ser viva como enriquecimiento.
- 4) Propone en consecuencia, no intentar adaptar ‘forzadamente’ el cristianismo a la India, sino arriesgarse a elaborar una teología hindú-cristiana, que partiendo del hinduismo nos permitiera descubrir a Cristo.
- 5) Es fundamental en ese recorrido de ‘apertura respetuosa’, de igual manera que cada uno conozca y viva su propia fe y tradición, sin renegar, esconderse ni practicar la *epoché*.
- 6) También Panikkar nos advierte de los peligros de las «traducciones» de los conceptos religiosos. Y propone su concepto fundamental de *homeomorfía*: *significa que las nociones juegan papeles equivalentes, que ocupan lugares homólogos dentro de sus respectivos sistemas. La homeomorfía es quizá un género de analogía existencial funcional*. Se pretende evitar el ‘paralelismo doctrinal’.

Éstas líneas nos dan una visión panorámica del campo que ha abarcado su investigación, algunos de sus tópicos y sus correlaciones.

#### 2.1.2. La «reconfiguración» de su filosofía.

Iniciamos con una presentación con el objetivo de plantear los constructos teóricos básicos que subyacen al proyecto interreligioso-intercultural de R. Panikkar. Dichos constructos nos van a permitir descubrir las líneas eje de su reflexión filosófica, y por consiguiente, su nuevo *estilo* de filosofar que le permiten romper o recrear la filosofía.

##### a) La visión cosmoteándrica.

Ya hemos explicitado cómo fruto de su viaje a la India, nuestro autor vuelve con una *visión de interdependencia* que cristaliza en su noción de *cosmoteandrismo*, confirmada gradualmente por su «apertura progresiva» a otras culturas. Esa visión constituye y funciona como el marco más amplio -base- en el cual se integran y articula la reconfiguración de sus categorías filosóficas y teológicas. En una palabra, todo su proyecto intelectual. De manera que sus categorías, tales como realidad, cultura, religión; su planteamiento general de la filosofía y la comprensión del conocimiento, se vieron afectadas por tal ‘inflexión’, porque entonces ya partía de una experiencia distinta. En consonancia con ella formuló otro tipo de premisas, regidas por la idea de *integración*. Junto a la convicción de que toda filosofía *no puede renunciar a ofrecer una concepción del mundo en la que puedan situarse sus ideas y nociones*. Pero, además, ha de ser *racional, coherente* y, en la medida de lo posible, *completa*.

Smet nos corrobora que el **cosmoteandrismo o teantropocosmismo**, es un tema constante en Panikkar<sup>79</sup>. Este se refiere a un concepto ‘único’ de la realidad, a través del cual se nos invita a tomar conciencia de la experiencia de relación vivida a partir de tres polos: lo divino, lo cósmico y lo humano. Así Panikkar sostiene: “*La intuición de la trinidad cristiana -es- lo que me ha llevado a la convicción que había en ello una ‘revelación’ de la estructura última de la realidad. Por eso he hablado, y hablo, de trinidad inmanente, de la trinidad económica y de la trinidad radical; donde la trinidad no es un atributo divino, sino que es estructura de la realidad en la cual estamos*”<sup>80</sup>.

Esa intuición la encuentra presente prácticamente en todas las tradiciones, *si bien en formas que no son necesariamente como la cristiana*. Más aún, si recorremos la historia humana podemos constatar que tras un período mítico, los últimos tres mil años hemos pretendido dominar la realidad a partir de la división, abstracción y alta especialización. Ha llegado el momento de intentar recomponer esa visión - contra el dualismo y la fragmentación a todos los niveles- en una visión unitaria y dinámica de la realidad, de interpenetración. Sin negar, por ello las ventajas que conlleva el análisis.

b) La explicación histórica de la tradición filosófica.

Panikkar, concibe que la tradición filosófica ha atravesado cuatro momentos centrales o ‘*kairológicos*’<sup>81</sup>. Esos períodos no corresponden estrictamente a edades cronológicas, en tanto que no se han estructurado sobre una línea de tiempo lineal, sino que unos y otros se ‘entrecruzan’ y permean entre sí. Sin embargo, cada uno nace de su predecesor. A partir de ellos se despliega precisamente el *don* y la *tarea* de la filosofía, a saber: aceptar el *logos*, considerar al *mythos* y la recepción del *pneuma*. Cabe anotar que en lo sucesivo, tanto varias de sus explicaciones como caracterizaciones, suelen configurarse trisistémicamente.

- El «momento religioso». El nacimiento de la filosofía - en Oriente y Occidente- nos ha sido presentado y evaluado como una *dimensión intelectual de la religión*; ésta no fue su servidora o una cosa aparte de ella. En ese contexto, es sagrada, trae la paz y felicidad, es sabiduría y preparación para la muerte, es reconocimiento de una gracia divina y la bendición de la vida. Estuvo pues íntimamente ligada a la religión, como si esta última intentara percibirse a sí misma y expresarse intelectualmente. La filosofía, por su parte, se consideró la expresión lingüística de la religión, una propuesta del correcto modelo de vivir que la gente debería tener. Por tanto, en este momento «la filosofía es religión» y encuentra su expresión en las proposiciones de aquella, pues nace en el momento religioso cuando el Hombre comienza a reflexionar sobre sus experiencias e intenta formularlas.
- El «momento metafísico». Durante este período el Hombre se convierte en un espectador de la realidad, quiere penetrar la totalidad. Para ello requiere poder establecer una *distancia objetiva*, que le permita distinguir entre la cosa y la religión. Desea ver la realidad, recordarla. Por tanto, la visión, contemplación, claridad griega caracterizan su actitud en este período. Aquí «la filosofía es metafísica» y pretende únicamente ser un reflejo de la realidad - no su modelo -. Su tarea de especulación no trae directamente la salvación, sino únicamente el poder para ver y mostrar la realidad objetiva - de forma análoga al reflejo que emite un espejo sobre lo real -. Por eso se afirma, si la religión es para la gente común, la filosofía se convierte en la verdadera religiosidad, pues los metafísicos conocedores de las causas, ya no necesitan aquella, que ha sido sublimada. Aquí la filosofía como tal salva o tiene un poder liberador y sus categorías fundamentales son el ser y la realidad.

<sup>79</sup> Para esta sección parimos de la aproximación al pensamiento de Panikkar realizada por SMET, R. 1985: 73-78.

<sup>80</sup> Cf. FORNET-BETANCOURT, R. 1994: 20.

<sup>81</sup> PANIKKAR, R. 1979: 336-348; sin embargo, SMET, R. 1985: 77-78, nos habla de tres momentos kairológicos del pensamiento humano: *ecuménico, económico y católico*, que pueden integrarse perfectamente en la tradición filosófica esbozada por R. Panikkar.

- El «momento epistemológico». En Occidente, Descartes representa la primera e inequívoca expresión de este momento. No obstante, podemos remitirnos hacia sus orígenes y rastrear la expresión de este momento también en Grecia con la figura de Sócrates y en la India con la de Yājñavalkya. Ciertamente, es necesario conocer el mundo objetivo - según nos muestra el momento precedente destacando la intuición y contemplación -. Pero olvidó, «el conocimiento del hombre sobre su conocimiento». Es decir, el descubrimiento del Hombre como conocedor, su conciencia de la fortaleza y debilidad al conocer – límite -. Por eso, sólo una «filosofía crítica» - que sabe a sí misma en el alma de la realidad- podía ser considerada genuina. Cualquier otra cosa, equivalía a caer en la dogmática. Aquí la *verdad* es una de sus categorías principales, está situada en el *centro*, se concibe como ‘puente’ y parte de la misma realidad. Nace la conciencia de la dimensión subjetiva y con ello del individuo. Éste se siente constreñido a analizar todo, a penetrarlo con la reflexión. La conciencia se vuelve autoconciencia y la filosofía se hace consciente de sus supuestos, intenta aprehender al sujeto conocedor, y proponerse a sí misma como el *alma de la realidad*. Así la filosofía desplazó y se opuso a la religión.
- El «momento pragmático o histórico». El objetivo máximo de este período se cifra en *controlar, reglamentar, remodelar y transformar, re-crear* o, cuando menos, hacer el mundo lo mejor posible - ya no interesa tanto conocerlo -. El ideal es la *acción*. La humanidad es entendida como una *colectividad histórica*. «La filosofía es descubrimiento y creación», una formación en la cual el *factor histórico* juega un papel *decisivo*. La realidad tendrá que ser reconfigurada como lo dictamina la filosofía, y a ella ha de imitar. Esta época demanda la total superación de la religión como principio rector.

Nuestro autor repara en las cuatro actitudes fundamentales de la filosofía que serían:

- ▶ La dimensión *estática*: el ideal es el hombre santo, la realidad es por sí misma sagrada, prevalece la dimensión religiosa.
- ▶ La dimensión *gnóstica*: la realidad tiene que ser mirada, descubierta y contemplada, el filósofo es el Hombre que retrocede un paso y es consciente de la cosa.
- ▶ La dimensión *subjetiva*: el Hombre es considerado como individuo, el conocimiento como autoconocimiento, la filosofía pura como el propio fundamento de la filosofía.
- ▶ La dimensión *activa*: la acción es situada en el centro; y tanto la realidad como el ser se caracterizan por su historicidad; significa que la realidad se desenvuelve por sí misma, es cambiante y dinámica.

La filosofía desde sus comienzos – añade- proclamó con sublimidad, su intento de buscar y traer la salvación- para la humanidad. Pero durante ese trayecto histórico, ha volcado su atención exclusivamente en su *intermediaria*: la razón - que incluye no sólo el intelecto -; y así terminó cerrándose en sí misma - *deificación de la razón* -, y olvidó el culto, el juego, la danza, el mito y el rito; en fin, la experiencia del vivir e ignora los mitos. En suma es un descuido fundamental que ‘afecta’ al *pneuma*.

Así, los teólogos hablaron del «*verbum dei*» recordando que era Dios, los metafísicos construyeron el «*verbum entis*» que fue comprendido como el ser, los epistemólogos se interesaron por el «*verbum mentis*» y éste precisamente constituyó el criterio final de la filosofía para determinar la verdad. Más tarde los filósofos hicieron del «*verbum mundi*» el punto de partida y los filósofos de la ciencia, junto con los modernos filósofos del lenguaje, erigieron el «*verbum hominis*» como su último momento.

c) El triple don y tarea de la filosofía.

Panikkar en su relectura de la construcción de la filosofía despliega su triple *don* pero también la *tarea* que consiste en asumir:

- La «aceptación del *logos*». Indudablemente el *logos* posee la primacía y un papel privilegiado en la filosofía. No puede abolirse, ser sobrepasado o rendirse en favor del irracionalismo, el emotivismo, el fideísmo u otro tipo de rebeliones, todas ellas unilaterales. El *logos* juega específicamente un doble papel irremplazable: iluminar, clarificar y criticar, probar,

controlar. De manera que si algo contradice al *logos*, no puede ser aceptado. Significa que posee el poder de *vetar* en la filosofía. Pero esto no niega el que tenga también que reconocer sus límites en varias dimensiones, y permanecer consciente de ellos. En concreto no debe *osar suprimir* el *mythos* o el *pneuma*, ambos igualmente constitutivos de la filosofía.

La perspectiva de otras tradiciones nos permite asir en palabras lo que es propiamente inenarrable, de ahí que podamos preguntarnos si **¿es la palabra el único medio singular de la filosofía? ¿Acaso no la habremos reducido a una faceta singular de sus múltiples dimensiones? ¿No es la palabra esa realidad entre el ser objetivo y el pensamiento subjetivo que es más rico que la mera inteligibilidad**, que lo que ha sido meramente pensado? Todo habla es ya una hermeneútica, una expresión; pero, se insiste acaso ¿es la única forma de comunicar? ¿acaso no existen otras formas? Panikkar asume un *Logos* que es *vāc*, *śabda*, *brahmán*, sonido, contenido, pero igualmente es icono, *eidos*, gesto, expresión y forma.

- La «recuperación del *Mythos*». Significa aceptarlo, ya que tiene no sólo el *derecho* a ser filosofía sino incluso a *participar* en la filosofía. La razón nuclear que argumenta Panikkar, es que «la filosofía no está comprendida *exclusivamente* en el pensamiento, sino también en lo *impensado*». Más aún, el Hombre sabe por el *Logos* que ha sido *desterrado del mito*, y que no obstante, aún *permanece* en él. Y este *Mythos* es concebido como “la segunda dimensión del discurso por sí mismo, el silencio entre las palabras, la matriz que sostiene las palabras”. Lo mítico por sí mismo, recorre siempre un curso superior al tiempo y el espacio, y, en ese sentido, desconoce las coordenadas temporales del pasado, presente y futuro. En ese sentido, no es suficiente decir que siempre está presente, ni que la vida suya - del mito- es vivir en el pasado. Aún cuando trata de ser explicado a través del *logos*, sólo puede representarse *in illo tempore*, lo cual se interpreta como el pasado.

Cabe aclarar que ningún mito viviente<sup>82</sup> - y todos vivimos en mitos- puede ser interpretado a través de la fuerza o el acento en la mitología. La luz del *logos* disipa la oscuridad del mito y el mito no soporta ser medido a través del baremo propuesto por el *logos*. No sólo porque éste último le ha considerado ridículo, sino porque le ha confundido con la mitología. Sin embargo, nadie, por el hecho de vivir míticamente, podría desconocer la validez de la interpretación de la mitología realizada por los filósofos racionales. Por eso Panikkar propone que, el *mythos* es un órgano “*sui state, un contacto con la realidad*”, de ahí, que debe ser admitido por la filosofía. Pero no se trata de comprenderlo como una reflexión lógica y consciente – algo contradictorio en sí mismo –; tampoco de tratarlo como un órgano de segunda clase – auxiliar- sometido o subordinado al *logos*. Ni siquiera es que la dimensión mítica significa que se piensa lo *impensado* – pues de ese modo, obviamente, dejaría de ser impensable -. Lo que se intenta poner de relevancia es el *reconocimiento de que la mitología*<sup>83</sup> *también puede ser el mythos-legein*. *Legein* significa: «decir»; y, en este sentido, desde ese ‘decir’, se puede conducir a la mitología a una armonía con el *logos-mythos*. Además, el mismo *logos* posee una conexión mítica, sin la que no podría existir.

<sup>82</sup> Para un estudio que recupera el mito como forma de estructura del pensamiento, su historia y actualidad, cf. A.A. V.V. *Nuevo romanticismo: la actualidad del mito*. Seminario Público Cuadernos. Madrid: Fundación Juan March, 139; BALASURIYA, T. *World System*. CSR Pamphlet 41/ 06 (1990) 25-29, donde se analizan los diferentes mitos bajo el marco del sistema mundial - mito de la cultura, del anticomunismo, del control de la población, del desarrollo, etc.-; MARTÍNEZ CORTÉS, J. *Mitos y mitologías de nuestro tiempo*. Memoria Académica 1996 / 97 del Instituto de Fe y Secularidad. Madrid, 41-47, se exploran los mitos de la sociedad occidental actual.

<sup>83</sup> Se está considerando la *mitología* como recuento o narrativa del mito. No como *ciencia* o su *reducción* al *logos*, cf. PANIKKAR, R. 1997a: 110-111.

La idea que subyace ese planteamiento es la de una filosofía que «*deja ser a lo impensado*» y, sin embargo, permite la emergencia del pensamiento a partir de aquel - lo impensado-, sabiendo de antemano que *lo impensado* nunca podrá ser agotado.

- La «recepción del *Pneuma*». A la filosofía pertenece no sólo lo impensado (*mythos*) y lo pensable (*logos*), sino también lo *impensable* (*pneuma*). Este último no significa *Espíritu* ni *Geist*. Panikkar realiza una aproximación a lo *impensable*. Nos dice, que no le podemos pensar ni dejar intacto como impensado. Sin embargo, debemos recibirlo como «nunca suficientemente pensado». En ese sentido no existe por sí mismo como una dimensión ya establecida y siempre es *provisional*. A diferencia de lo histórico que se cumple a sí mismo en el futuro y, en la esperanza, la recepción del *pneuma* equivale a una especie de permanente asociación o pasaje, semejante a una procesión infinita que gira alrededor del *mythos* hacia el *logos*. Ésta *dimensión pneumática* garantiza la constante apertura desde la cual podemos dar siempre pasos hacia adelante.

De lo anterior se desprende la figura de una filosofía que se caracteriza por estar «*en-el-camino*», y que no se permite a sí misma detenerse. Pues de esa manera arriesga hacer del *pneuma* un objeto, y de ahí, la posibilidad de caer en la idolatría; o de nuevo, mediante la reflexión en el *pneuma* retrocede al caer en el plano del *logos*. Así, lo importante sería no *problematizar el pneuma*. Y la idea de que el *logos*, *mythos* y *pneuma* corresponden respectivamente a lo pensado, lo impensado y lo impensable, interpenetrándose entre sí; es decir, hay una *perichôrêsis*. Con esa palabra se alude a un nexo y la dinámica de circularidad interna – en el sentido cristiano ‘*circuminsessio*’, utilizado para describir las relaciones entre las personas de la Trinidad-.

La *necesidad del diálogo* en filosofía precisamente se encuentra fundada en el hecho de que *nadie* es consciente de sus propios mitos, o sus presuposiciones mudas. Por tanto, debemos – recíprocamente- descubrirnos y hacer conscientes nuestros mitos<sup>84</sup>, y esto no es simplemente para dar paso a nuestra *vasta* tolerancia. A la vez significa que, solamente el *otro* es capaz de *reconocer y criticar* mis mitos y presuposiciones silenciosas. Pero también que nunca las damos a conocer, ni podemos acceder de manera inmediata o directa a esa esfera. Por eso el diálogo nos exige: primero, un *duólogo* – o un «encuentro mutuo» de dos *logoi* que desentierran sus presuposiciones míticas - y presupone, que ninguno de sus participantes es *autosuficiente, perfecto o completo*. Y segundo, el desarrollo de ese diálogo, implica un *día-logos*; es decir, que no alude simplemente a un par de discursos, sino a trascender el *logos* - ir hacia el *logos* por instancia del mismo *logos* -.

### 2.1.3.Un « estilo» de filosofía y conocimiento.

Pero también Panikkar llega a un concebir un «estilo» y conocimiento, en el que influyó su formación previa – en las tradiciones griega, presocrática, platónica, escolasticismo, alemana- y en teología romana, así como el ámbito científico. Por eso cabe afirmar que «no hubo una asimilación acrítica y superficial de la experiencia de la India». Y puede percibirse una especie de

---

<sup>84</sup> Para una explanación del *mito* en sus orígenes en el contexto asiático, como un modo de conocimiento inverso a la ciencia actual, cf. WONG, M./ HUARD, P. *Las relaciones entre el hombre y el mundo*. Revista Diógenes: n. 18/ 06 (1957) 3-15. “Los mitos prehistóricos se han prolongado en las cosmologías mediante las cuales las civilizaciones de Asia antigua intentaron pensar el mundo bajo la categoría de la totalidad. En sus intentos, esas cosmologías procedieron a la inversa de la ciencia actual, cuya actitud es extrovertida. Explicaron fenómenos proyectando sobre ellos, sin ninguna objetividad, sus propias reacciones sensoriales, emotivas, imaginativas o intelectuales, así como sus nociones subjetivas e introvertidas de valor, jerarquía y orden” (p.3). De ahí que, impulsados por una invencible tendencia antropomórfica, construyeron una naturaleza humanizada por vía de la deducción analógica.



confrontación con la trayectoria filosófica de Occidente, hasta que logra plasmar su propio planteamiento. Una nueva formulación de la naturaleza de la filosofía, en la que si bien rescata elementos presentes desde la antigüedad, también redescubre aquellos otros que fueron olvidados o desplazados en su conformación a lo largo de los siglos. Pero la novedad radica en que la 'abre' a la *perspectiva intercultural*. La convicción profunda que guía entonces sus estudios, es que se nos ha de permitir 'pensar' o 'saborear' las sabidurías antiguas sin descartar las actuales, de las cuales podemos aprender mucho. Pero también nos hace una invitación a un «cambio radical» de *civilización* y, más aún, al cambio *antropológico*, recuperando el desafío de Marx porque se trata de *cambiar el mundo no tanto de comprenderlo*.

La idea de '*superar la fragmentación de la vida*' pero sin caer en la indiscriminación o el oscurrecimiento, se vuelve un tópico fuerte de su pensamiento. Éste ha sido formulado a partir del paradigma de la *complementariedad* o síntesis integradora donde el pluralismo y la unidad *no son contradictorios*. Ya que el marco de referencia sobre el cual se contemplan, no es el dialéctico, sino corresponde al de la relación dialógica. Ese paradigma se extiende a la temática acerca de la dignidad humana, indicando que descansa en el paradigma del reconocimiento de *mutualidad* y del *pluralismo dinámico*. Y le permite insistir en siete rasgos que determinan su *estilo* de hacer filosofía, que a continuación mencionamos:

a) La filosofía como: «experiencia vital y orientación de la vida».

*"Por filosofía entiendo (...) no sólo el amor a la sabiduría, sino también la sabiduría del amor y aquella actividad por la que el hombre busca dar sentido a su vida y al universo entero (...). Pero en los tiempos modernos desde que (...) – la filosofía se ha especializado, y sobre todo desde que se ha objetivado, la misma filosofía occidental se ha preocupado especialmente por saber cómo son las cosas (sobre todo como funcionan) y prácticamente ha desterrado de su campo todo aquello que parece incompatible con la «ciencia» "85.*

Conviene subrayar aquellos acentos que han sido remarcados por la filosofía: ha confundido la introspección con la crítica, ha reducido la experiencia al análisis, exalta el dominio de la razón y una racionalización de los sentimientos – o su exclusión –, teoriza sobre la praxis pero no la integra e incluso la contemplación se ha vuelto sinónimo de teoría - esto provocó su alejamiento de la teología -. Pues estos la han convertido en *otra ciencia*, ocupándose en adelante de estructuras, teorías e ideas, y, con ello, se apartó de la vida y su expresión humana, y la destruyó como *sabiduría*. Si a esto agregamos la idea de que *la realidad no puede aprehenderse, comprenderse, ser realizada con un sólo órgano o sólo en una de sus dimensiones*, el resultado que obtenemos es una filosofía unilateral.

De ahí, la opción por una filosofía que no sea exclusivamente racional o teórica. Pero es difícil 'soldar' de nuevo la razón y el sentimiento, además de que no se trata de una simple combinación de ambos. Por eso, al final, acabaríamos por priorizar alguno de ellos. Máxime cuando ninguno de los dos ha sabido guiar adecuadamente la vida humana. Entonces se postula la *necesidad* de convidar a un diálogo a otras tradiciones y culturas, en general mucho más integradas que la occidental, para emprender ese camin.

b) Una filosofía entendida como «sabiduría del amor» y del «habitar humano».

Ahí radica la clave para superar el dualismo entre teoría-praxis y lograr conjuntar el misterio y la política, el pluralismo y la secularidad sagrada<sup>86</sup>.

<sup>85</sup> PANIKKAR, R. (1997a). *La experiencia filosófica de la India*. Madrid: Trotta, 19.

<sup>86</sup> Para una ampliación del tema cf. PANIKKAR, R. (1994a). *Ecosofía. Para una espiritualidad de la tierra*, Madrid: San Pablo, 182.

La filosofía no tiene por qué ser reducida a una aspiración o la pretensión de la sabiduría. Ella misma *“es una clase especialísima de amor. Es sabiduría, la sabiduría del amor, la sabiduría que contiene amor. No es simplemente eros o agape o bhakti o pneuma. Es sofía o jñana del amor primordial. Es la transparencia el resplandor (svayamprakāsha) del karma original y originante de todo, impulso, instancia, acto, karman de la realidad. Y la sabiduría emerge cuando el amor del conocimiento y el conocimiento del amor se unen”*<sup>87</sup>.

Sin embargo, *“el verdadero amor no es solamente espontáneo, es también extático, es decir, no reflexivo: no puede volver sobre sí mismo en un análisis crítico. No tiene un porqué...”*<sup>88</sup>. Ésa es una *actitud primaria*, no-manipulable por el entendimiento y la voluntad, que no obstante operan como sus instrumentos.

c) Un filósofo que es «sapiencia del amor».

El filósofo es amante de la sabiduría, aunque no de un saber a secas, sino que es un sapiente del amor. Un amor que no es posesión, sino dádiva inagotable, sin quedar fijada de una vez para siempre. *“No encuentra la verdad sino que la ama, no la descubre sino que la recubre con su mismo amor (...) sabe que no sabe, que no acaba de saber porque el auténtico conocimiento no tiene término, pues es un constante nacimiento”*<sup>89</sup>. Por eso aspira a un ideal todavía no alcanzado y ama lo que sigue conociendo. Y al amar también la sabiduría, con ello supera la dicotomía entre saber y amar. En ese sentido, también se es *filósofo como se es amador*.

d) Una filosofía integradora del conocimiento y la vida.

En la dimensión del conocimiento, la filosofía, plantea una alternativa: un conocimiento «escindido» y el característico «dualismo de la teoría-práxis».

- En contra de un conocimiento «escindido», cuyos orígenes se encuentran en la *segunda meditación cartesiana* y en la epistemología que diferencia objeto-sujeto. Ambas dividieron el conocimiento del amor. Por consiguiente, se exige una metodología epistemológica y ontológica diversa a la que solemos manejar. *“No se puede conocer sin amar ni amar sin conocer. Así como no hay epistemología sin ontología, puesto que la epistêmê lo es del on, así tampoco hay conocimiento sin amor puesto que es el amor quien desvela (revela) el objeto que va a ser conocido. Y viceversa, es el conocimiento quien conociendo descubre la amabilidad del objeto, que de esta manera es amado (...) es un círculo vital”*<sup>90</sup>.
- En contra del característico «dualismo de la teoría-práxis», que hace de la filosofía una ciencia. Y olvida que su base está en «la experiencia», y no en la observación, el experimento, la deducción o la inducción, porque, ahí radica *la última instancia que posee cada uno de nosotros*, más allá de la cual no se puede apelar. Aunque después se requiera su verificación crítica. Por consiguiente, la filosofía ha de cristalizar en «un estilo humano de vida», vinculada al *riesgo existencial y la responsabilidad intelectual*. Además, pensar, requiere de una actitud ascética y una entrega total, pues sobre todo es: *“Una exploración y aún un descubrimiento de un nuevo mundo al que solo se entra por la ascensión lenta y difícil de una ascésis tanto mental como cordial, que muchas veces incluye lo corporal y lo social. No se nos*

<sup>87</sup> PANIKKAR, R. 1985a: 12.

<sup>88</sup> PANIKKAR, R. 1985a: ídem.

<sup>89</sup> PANIKKAR, R. 1997a: 16.

<sup>90</sup> PANIKKAR, R. 1997a: 17.

*describen conceptos sino campos ontológicos - entendidos como- nuevas dimensiones de la realidad a las que también puede acceder el ser humano* <sup>91</sup>.

Pero todavía más la fragmentación del conocimiento co-implica la del hombre. Por eso Panikkar nos sitúa frente a la necesidad de una «experiencia mística», aquella que *no pierde nunca la unidad o, si se quiere la multiversalidad de toda la realidad* presente en cada uno de nosotros, y es el ámbito donde juega su destino<sup>92</sup>.

e) Una filosofía que concibe la verdad «relacional».

Panikkar concibe la verdad como: *“La descripción fidedigna de un campo ontológico que no tendrá por qué ser una constatación objetiva y constante, pero tampoco una simple veracidad meramente subjetiva: será la adecuación propia a un estado que trasciende la dicotomía epistemológica objeto-sujeto. La verdad será la transparencia constitutiva de cada campo ontológico. Entonces la tolerancia es natural y no una traición* <sup>93</sup>.

Por esto afirma que el pensamiento abstracto *juega con la verdad como con conceptos* forzosamente será intolerante. Simplemente porque, nos ejemplifica  $2+3 = 5$  y **sólo 5**. Se manifiesta en contra de todo tipo de dogmatismo – ya sea el cesaropapismo, el monopolio de la religión sobre la verdad, la dictadura de la filosofía, el imperialismo, el colonialismo, etc.<sup>94</sup>. Y sostiene como tesis fuerte «el pluralismo radical de la verdad», en el sentido más metafísico; distinguiendo entre pluralismo y pluralidad.

f) Una filosofía vinculadora del «*Mythos y Logos*».

El *mythos* es el fundamento. Nos ofrece *el horizonte, en un espacio y tiempo dados, en el que situamos*, y podemos acceder a la comprensión de la problemática<sup>95</sup>. Pero este *mythos* se nos revela sólo a medida que intentamos dar un sentido a nuestro pensar. Por lo general, lo consideramos como aquello *incuestionable*. Es decir, *creemos tanto en él, que ni siquiera creemos que creemos en ello* – equivale al horizonte último de inteligibilidad, más allá del cual ya no se pregunta nada -. El *logos* es la palabra, la inteligibilidad, la racionalidad y la razón, es decir, es el lenguaje. Su función consiste en intentar objetivar, una y otra vez, el correspondiente *mythos*. Ya que éste se le resiste, aparece y desaparece sin dejarse manipular. A diferencia del *logos*, que se encuentra sometido al principio de no-contradicción, la dialéctica e incluso el diálogo. Sin embargo, en el momento que el *mythos* se convierte en «una visión», entonces, pasa a formar parte de una cierta racionalidad. Salta a simple vista que no podemos tratar de la misma manera a ambos, sin restarles por ello confianza alguna.

Panikkar nos indica que *toda situación humana depende del lugar y la función del mythos*. Por eso subraya, que de aproximarnos a ella desde el *logos* exclusivamente - como ha sido tradicional en Occidente- no lograremos tratarla ‘adecuadamente’. En función de la relación *sui generis* que se da entre ambos inscrita en una especie de círculo vital. Esto hace que: si bien *no hay mythos sin logos*, y éste último posibilita que podamos hablar del *mythos*; tampoco hay *logos sin mythos*, pues el *mythos* permite que nunca podamos agotar el sentido y el poder del lo-

<sup>91</sup> PANIKKAR, R. 1997a: 19-20.

<sup>92</sup> Cf. Entrevista a R. Panikkar. *El misterio no se toca ni se ve*. Vida Nueva: 18 de marzo de 1995, 8-10.

<sup>93</sup> PANIKKAR, R. 1997a: 20.

<sup>94</sup> Con respecto a estas dos últimas formas de dogmatismo, y dado su conocimiento de la cultura de la India y varias del ‘Tercer Mundo’ ha formulado su crítica al «síndrome colonial de Occidente».

<sup>95</sup> La expresión *mito contemporáneo* alude al horizonte de un grupo de personas que da por supuestas ciertas creencias y emplea un lenguaje, provisional y relativo, que emerge del propio *mythos*.

gos. Por consiguiente, podremos ampliar o disminuir progresivamente el *logos*, pero nunca reducirlo a cero<sup>96</sup>.

Destacan las funciones de la *Entmythologisierung* (desmitificación), y la de *Umythologisierung* (transmitificación). Ésta noción fue acuñada por Panikkar para distinguir aquella relación entre *logos* y *mythos*. De manera general, en el paso del *mythos* al *logos* podemos decir que una cosa se racionaliza (des-mitifica); pero simultáneamente, al iluminar una cosa con la luz de la razón necesariamente y, precisamente por ese hecho, se deja a oscuras otra parte de lo que antes era *logos* o ‘algo’ de lo que tenía al otro lado, que todavía no había aparecido, ni siquiera como horizonte; el que entonces se convierte en *mythos*. En ese sentido se ha transmitificado - o ha cambiado de mito-. Así se apunta a un proceso de ida y vuelta entre el *mythos* y *logos*. Y al hecho mismo de que ninguno puede darse en estado puro, dado que mantienen entre sí una relación vital y constitutiva.

Puede aclararnos la relación entre *mythos* y *logos* si atendemos a la naturaleza de cada uno a partir de su perspectiva ideal. Así el *mythos*, en principio no es hermeneutizable. Esto significa que no admite una interpretación unívoca, si así fuese dejaría de ser tal. Es más ni siquiera podemos hablar de ‘interpretar’ en el sentido más general, porque éste es precisamente aquello que posibilita la misma interpretación. En ese sentido, su poder estriba en la *polisemia*, su *polivalencia* y en que se capta menos por la razón. En cambio el ideal de la *razón racionante* es la univocidad, a saber, distinguir para alcanzar la inteligibilidad. Por tanto, si nos movemos en el ámbito del *mythos* podemos emplear al mismo tiempo muchas concepciones de mundo, sin tener la preocupación de una racionalización que tienda a la univocidad. Finalmente, el *mythos* se vincula con el pluralismo – el mito de nuestro tiempo -, y puede ser comprendido como la posibilidad de «encontrar un campo de conllevancia» entre las visiones distintas e irreductibles y praxis incompatibles del mundo y la realidad.

g) Una filosofía en la que la razón es su «instrumento» parcial.

La función de la razón es permitir ver la estructura de la vida, de la realidad. Por eso, es un «instrumento», pero sólo parcial, porque *ya* forma parte de la realidad, y también ésta en parte se le escapa. Esto hace que reivindique igualmente el amor, el corazón, el cuerpo, la danza, los instintos, las emociones, que han sido relegados como ‘ciudadanos de segunda’.

La razón moderna occidental se caracteriza por ser una *razón armada* - sin referirse aquí únicamente a la razón política de las superpotencias -. Pues esta razón, únicamente se considera como tal, cuando posee *poder*. Entonces se remite no sólo a autores como Hobbes, Occam, Machiavello, sino que requiere y busca el control, la certeza y la seguridad, y concluye que exclusivamente el pensar racional proporciona certeza. Si se diera una carrera armamentista de la razón, ésta a su vez nos llevaría a otra razón más armada. En el fondo, es la causa por la cual los diálogos meramente políticos están condenados al fracaso. En último término “la razón no se desarma a sí misma, hay que encontrar la función del espíritu, el papel del mito”<sup>97</sup>.

Panikkar parte de una concepción del hombre como aquel “animal por el cual el *logos* transita”, y la contrapone a la del hombre como “animal racional”. Así se propone subrayar que la racionalidad no es la propiedad en exclusiva de éste animal; y admite que durante ese transitar han acontecido

<sup>96</sup> Para una mayor explicación del proceso y su alcance, cf. FERRATER MORA, J. (1982). s.v. *Desmitificación*. En: Diccionario de Filosofía, t. 1. Madrid: Alianza Editorial, 770-71; -(1982) s.v. *Mito*. En: Diccionario de Filosofía, t. 3, Madrid: Alianza Editorial, 2234-2235. El mito como ‘un modo de pensar’ con sus propias características (Vico), ‘una forma de conciencia o supuesto cultural’ (Cassirer) y ‘una teoría de los mitos’ (Cassirer/ Lévy-Strauss) refiriéndose a su cambio de estructuras hasta su desintegración o bien conversión a otro mito. Se incluyen en ellos los supuestos epistemológicos básicos (Quine).

<sup>97</sup> Cf. FORNET-BETANCOURT, R./ GÓMEZ-MÜLLER, A. 1986: 68-69.

algunas difracciones de las cuáles hoy somos conscientes. Entre ellas, se considera que *homo loquens* fue nuestro antecesor prehistórico, a pesar, de que la experiencia humana del *homo historicus* – por saber leer y escribir- se haya querido destacar. De ahí, la necesidad de evaluar éste proyecto.

Se trata pues, no de reprimir la racionalidad, poniéndole cortapisas extrínsecas y artificiales, sino de *ampliar* nuestra comprensión y al mismo tiempo de comprender – racionalmente- que *la racionalidad no lo es todo en el hombre*. Hay que hacerle una espacio de *confianza a la realidad* – desarmar la razón armada -. No se trata de que sea suficiente una buena voluntad, ni tampoco consiste en vencerla con otra que sea superior. Más bien, es *con-vencerla por un lado* y por el otro de *convencerla* de que ella no es el único árbitro de la realidad. Pues la Realidad es irreductible a la conciencia o a un solo principio.

En toda esta perspectiva subyacen dos presupuestos, no muy compartidos por la mentalidad occidental: la singularidad profunda de lo que individual - pero no aislado o aislable, en sí exclusivamente- y de una nueva racionalidad, mediante la cual se afirma *no creer que muchas experiencias de otras culturas puedan integrarse o considerarse ni dentro de la singularidad ni dentro de la racionalidad*<sup>98</sup>. Por eso, una filosofía entendida como *sabiduría del amor*, no se reduce a entenderla sólo como un sentimiento, o la exclusión de la racionalidad, sino como una *filo-sofía*. Una actividad que históricamente redujo toda la experiencia humana al ser-pensar (Parménides), mientras que podemos verificar precisamente en otras culturas – i.e., la india y la africana- que su experiencia no está condicionada de tal manera por el pensar. Así se confirma que no todo lo que es el ser obedece al pensar, ni es esa toda la realidad. Ya que el ser posee otras dimensiones que no se dejan dominar o domesticar por el pensar. En el fondo es equivalente a reconocer *una posible libertad del ser con respecto al pensar*, y significa propiamente poder articular un discurso de la libertad que, trascienda todos los órdenes del pensar. Por consiguiente, hay algo en el ser que le hace irreductible al pensar, y esto llevado hasta sus últimas consecuencias, implica la imposibilidad de ser monoteísta, ya que hay una fase de la realidad por la cual ésta permanece opaca<sup>99</sup>.

En el caso del dualismo que se dio entre la filosofía y la teología, resultó de la obra de discriminación iniciada por los griegos, y completada por la filosofía moderna. Éste deslinde fue necesario para estratificar los diversos grados del conocimiento y sus respectivos campos. Sin embargo, en la actualidad puede ser superado, pues fuera del contexto de la Ilustración – para nuestro autor- *no tiene razón de ser; y ambas disciplinas se proponen ser el esfuerzo humano y crítico para encontrar un sentido a la realidad*<sup>100</sup>.

Ya desde aquí se apunta que, el recurso a «otras culturas» es fundamental para superar un tipo de racionalidad fragmentada y escindida. Pues éstas podrán ofrecernos elementos de carácter integrador para alcanzar una *sabiduría crítica*. A esto se suma, si lo contemplamos desde la perspectiva de la supervivencia humana. Pero incluso si queremos dilucidar con acierto lo que es la filosofía en sentido amplio. Aspecto, por cierto, muy relacionado con la esfera política, basta para ello la consideración de que su definición dependió siempre del escenario político dominante, impregnado de una cultura determinada.

<sup>98</sup> Cf. FORNET-BETANCOURT, R./ GÓMEZ -MÜLLER, A. 1986: 70-71.

<sup>99</sup> Cf. FORNET-BETANCOURT, R./ GÓMEZ -MÜLLER, A. 1986: 72-73. Se entiende el monoteísmo como una inteligibilidad última del ser, una armonía total entre ser y pensar, y supone que hay un ser para el cual toda la realidad es inteligible.

<sup>100</sup> PANIKKAR, R. 1997a: 37.

Todo el intento de Panikkar gira en afirmar que la racionalidad, en el sentido más amplio de la palabra, no puede ser agotada por la realidad ni el ser humano. Y el mismo dar razón de algo *no es unívoco*. Pero de admitir una concepción de la racionalidad *multifacética* – es decir, que construye por modelos- aún así, no tendría porqué ser identificada con la única manera de concebirla. Ni con todo aquello que hace que el hombre sea hombre – puesto que la antropología también puede ser *diversa* -.

#### 2.1.4. Heteronomía, autonomía, ontonomía.

Otra estructura de inteligibilidad frecuente en el pensamiento de R. Panikkar, es la constituida por los términos de «heteronomía, autonomía y ontonomía». Esto son estructuras mentales que existen en la actualidad y caracterizan a todo hombre, agrupaciones humanas, religiones... Rigen el funcionamiento de lo divino, de la vida, de la sociedad, de la acción y del culto. Suponen visiones diferentes del ser, y corresponden a la llamada «*noësis*» - en terminología de Husserl - A través de ellas podemos también comprender distintas formas de vivir la experiencia religiosa, y la relación entre filosofía y religión; a modo de ejemplo esbozamos a continuación esta última relación, observando que las afirmaciones realizadas pueden ser extensivas a cualquier otra temática<sup>101</sup>.

- La «heteronomía» se refiere a la dominación: uno es asumido como superior sobre otro, en ese sentido dictamina las leyes a seguir. La historia muestra claro ejemplo de la filosofía como asistente de la religión o la religión como filosofía ‘pop’ para las masas no ilustradas. Esta postura no es aceptable en ningún caso. Porque destruiría o degradaría la filosofía en ideología, y la convierte en mercenaria de un poder no-filosófico - aunque lo llamáramos Dios -. Asimismo, equivaldría a la muerte de la religión, al ser reducida a una pobre traducción de especulación filosófica - o a las creencias de las masas -. De manera que la heteronomía nos sitúa ante: *“Un concepto de mundo y un grado de conciencia antropológica fundado en la estructura jerárquica de la realidad. Pretendería que las leyes que rigen cada esfera de la existencia provienen de una instancia superior y son responsables en todo y para todo, del funcionamiento del tal ser particular o de tal esfera de la existencia”*<sup>102</sup>.
- La «autonomía» puede interpretarse como una reacción comprensible a un tipo de imposición externa. Afirma la completa independencia y desconexión; ignoraría por ejemplo el hecho que la filosofía y la religión tienen la misma competencia o interés. Así finalmente ambas caerían en el colapso. Pues una religión carente de filosofía se vuelve ciega y fanática. Pero una filosofía sin religión<sup>103</sup>, equivale a examinar un cadáver, no un ser viviente. Sin embargo, la relación entre ambas tampoco puede limitarse a mantener ‘fronteras’ pacíficas porque hay un sólo territorio. Así la autonomía comprende que el mundo y el ser humano son *sui iuris*; es decir, autodeterminados y autodeterminables. Esto significa que, cada esfera de la existencia posee sus propias leyes, y por eso, se opone a cualquier orden proveniente del exterior.
- La «ontonomía» expresa una peculiar relación, no se trata de dominio ni independencia. Las disciplinas están intrínsecamente conectadas y esta relación es constitutiva, de manera que las leyes de unas tienen repercusiones en las otras. En este caso la filosofía no podría ser considerada como un sustituto de la religión, ni la religión una excusa dispensadora del quehacer filosófico. Esto significa que: «la filosofía es por sí misma un ‘problema religioso’» y la religión también es «un estudio de carácter filosófico». Por esto la ontonomía representa un grado mayor de conciencia, al considerar «el todo como un universo» y «una relación entre todas sus partes -nada está separado-». De manera, que la ontonomía en relación con el ser individual se conciben como:

*“Una parte del todo, comprometida con el descubrimiento y la consecución de su destino. La ontonomía es la realización del nomos, de la ley del*

<sup>101</sup> Cf. PANIKKAR, R. 1979: 342-343; SMET, R. 1985: 77-78.

<sup>102</sup> Cf. SMET, R. 1985: 77.

<sup>103</sup> Es importante entender para esta afirmación el sentido del término de religión, que nos «desliga», ofrece libertad y alegría de la limitación; que pertenece al orden antropológico, cf. PANIKKAR, R. 1985b:13; BRISEBOIS, M. 1985: 16-17.

*on, del ser, que se sitúa en esta profundidad en la cual la unidad no impide la diversidad, sino donde la diversidad es más bien la única y propia manifestación de la unidad*"<sup>104</sup>.

#### 2.1.5. La conceptualización de la cultura.

Panikkar nos ofrece varias aproximaciones a la cultura. Unas de carácter sintético y muy sugerente, tales entre ellas podemos citar:

- *"La atmósfera cultural en que vivimos constituye como una tercera piel"*.
- *"El hombre es un animal cultural, la cultura le es natural y las culturas son distintas, aunque no comunicables"*.
- *"Cada cultura es una galaxia con vida propia (...) -y- no posee otro instrumental que el propio para acercarse a las demás"*.
- *"La visión de cada ser humano y cada cultura es fuente ontónoma de inteligibilidad"*.

De éstas ya podemos desprender algunos rasgos de la cultura: su originalidad y naturalidad, que le confieren rasgos propios; su apertura y comunicabilidad, le impiden enquistarse en sí misma y la dinamizan; su propio horizonte de inteligibilidad, *desde* donde cada cultura se plantea sus preguntas<sup>105</sup>, vinculado a su enclave particular, que se traduce en una manera de ver, interpretar, pensar el mundo, por eso posee sus claves de acceso e interpretación propias. Pero Panikkar, además de profundizar en la cultura sánscrita, también nos ofrece algunos enfoques más desarrollados acerca de la temática cultural, que presentamos a continuación:

##### a) La cultura como «cosmovisión».

La noción de *cosmovisión* es retomada - al igual que la mayoría de los actuales estudios sobre las culturas— ya hemos aludido a ella anteriormente -. Pero Panikkar no la entiende en el sentido heideggeriano como «imagen de mundo» (*Weltbild*), sino más bien, sigue a R. Guardini como «cosmovisión» (*Weltanschauung*). Lo cual denota una *visión entera* de cómo se nos presenta el mundo cuando hacemos «experiencia de él en su totalidad», es decir, en cuanto estamos *inmersos* en él. Y la considera *el horizonte subyacente de la realidad que cada cultura asume, da por supuesto*<sup>106</sup>.

Aquí lo novedoso radica en que se afirma una relación de equivalencia entre la *cosmovisión* y el *mito*. La *kosmología* correspondería propiamente a la experiencia del *kosmos* (realidad) cuando éste se nos presenta a la intuición. Sería como *la narración del mito*, tal como lo sentimos<sup>107</sup>.

##### b) El «vínculo» entre cultura-religión.

Es una temática desarrollada particularmente tras la influencia del pensamiento hindú. Para el que las distinciones entre cultura y religión - específicamente en el contexto de la cultura sánscrita -, son «muy aleatorias». Esto contrasta abiertamente con los veinte siglos de historia cristiana, vivida bajo la dicotomía *Israel o Atenas* - religión o cultura -, como «única solución»

<sup>104</sup> PANIKKAR, R. SMET, R. 1985: 77-78.

<sup>105</sup> Cf. PANIKKAR, R. (1994b). *Pensamiento científico y pensamiento cristiano*. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) / Cuadernos de Fe y Secularidad 25 (Madrid), 8-9.

<sup>106</sup> Cf. PANIKKAR, R. 1997a: 82-83.

<sup>107</sup> Hay que distinguir de la noción de *cosmología*, referida a la visión unitaria que nos ofrece la ciencia moderna del «cosmos» como objeto científico - desde su base energético material -. O bien, la doctrina *logos*, sobre el cosmos, cf. PANIKKAR, R. 1997a: 83-84; 1994b: 9-10; FORNET-BETANCOURT, R. / GÓMEZ - MÜLLER, A. 1986: 70-71, 77.

ante los peligros de todo cesaropapismo o totalitarismo. A este respecto, la vinculación entre ambas podría explicitarse según las siguientes afirmaciones<sup>108</sup>:

- «*La religión es un hecho cultural*». No especificamos aquí si es de índole monocultural o ‘exclusivamente’ cultural, de manera entrar la *creencia* mantenida por muchas religiones, que se consideran a sí mismas *extra* o *supraculturales*. No obstante, aún en esos casos constituyen un hecho cultural tan sólo por contar con una serie de instituciones, doctrinas, ritos y lenguaje. Subyace la idea de que no tendría sentido un lenguaje divino ininteligible para los hombres, y por lo tanto, el cauce de la cultura es necesario.
- «*La cultura es un hecho religioso*». Ya que se considera mucho más que una serie o tipo de normas, técnicas o medios. Sin embargo, con frecuencia nos dice cuáles son las *metas* que vale la pena conseguir y de qué manera alcanzarlas, en ese sentido nos ofrece una visión última y un campo por donde desarrollar las potencialidades humanas de acuerdo al modelo antropológico específico sustentado. Si excluimos ésta dimensión se vería reducida a una técnica de posibilidades. Incluso la historia apoya tal concepción, basta con observar cómo la visión religiosa ha inspirado culturas del mundo antiguo y moderno.
- «*La cultura ofrece a la religión su lenguaje y la religión le presta su contenido último*». Es evidente, el hecho religioso no podría expresarse *sin un lenguaje adecuado*, y ése se lo ofrece una cultura determinada por su lugar y su tiempo. Sin embargo, esto no las hace equivalentes. Pero - mantiene Panikkar- si la religión quiere seguir siendo ‘fíel’ a su función, *no puede ser un cuerpo extraño en el complejo cultural en donde vive*. Sin que ello signifique renunciar a su tarea profética.

Él vislumbra que la crisis actual en el ámbito religioso, se puede atribuir a que sus *conceptos tradicionales* son inadecuados, en su formulación y su referencia a la realidad que vive gran parte de la humanidad. Pero también sitúa esa crisis como *parte* y *causa* de la cultura contemporánea, en la que se han perdido los «mitos básicos» de las diversas culturas y se carece de un «mito unificante», dado que apenas hay una armonía cultural que permitiera su emergencia. El desafío para la religión radica pues en «*la transformación y apertura para albergar en su seno la inmensa variedad del género humano*» ya que, aún suponiendo una conciencia sincera, la *misma fe* no podría dejar de expresarse mediante creencias, ritos y manifestaciones muy *divergentes* entre sí. Por tanto, su propuesta apunta a un *pluralismo religioso y cultural*, pero tomado realmente en serio, siendo consecuente hasta el final de todas sus implicaciones<sup>109</sup>. Las ideas básicas subyacentes son: la armonía procedente del espíritu, que es capaz de conjugar lo mate-

<sup>108</sup> Cf. PANIKKAR, R. (1985b). *La religión del futuro*, en: Anthropos. Revista de Documentación Científica de la Cultura, Raimundo Panikkar, n. 53-54, 42-48; PANIKKAR, R. (1993) *La nueva inocencia*. Estella (Navarra): edit. Verbo Divino, 351-374.

<sup>109</sup> Para una exposición detallada de ese punto, cf. PANIKKAR, R. 1985b: 46-48. Argumenta básicamente, que esa religión del futuro acentuará la relación personal - distinta del individuo o individualista -; es decir, el *papel único de cada individuo en la urdidumbre de las relaciones personales y con otras religiones*. Por eso requerirá de un método *dialógico* para argüir sobre los diversos aspectos de la realidad; la relación colectiva y objetivable en doctrinas y conductas pasa a un plano secundario. Supone admitir tantas manifestaciones como personas, ya que cada uno piensa, siente, expresa, habla y, por lo tanto, cree de distinta manera. Su novedad radica: *en el reconocimiento legítimo de interpretaciones que amplían el margen de la libertad hasta el nivel mismo de la persona*. De modo que las demarcaciones entre los grupos, no estarán condicionadas por doctrinas ‘arcaicas’ sino justamente por esas interpretaciones de carácter personal y el sentido de cada individuo. El elemento aglutinante serán los mitos antropológicos, muchos de ellos aún en vías de gestación. En consecuencia, la religión universal y uniforme - que él concibe como secuela de un período colonialista, se ‘eliminará’ como posibilidad de realización e ideal. Y en esa misma línea, cf. PRAKASHI, S. S./ PLAINS, W. *Non-Universality of Law*. 2 Quartal. Heft 2: ARSP (1995) 185-214.



rial y corporal de la realidad; igualmente una visión de las diversas facetas del hombre y sus actividades y el reconocimiento del principio místico (espiritualidad cosmoétnica) que desplazó la idea de universalidad y exclusividad entendida como uniformidad.

Por eso nos sería muy útil al menos conocer y contar con la interpelación sobre el pluralismo interreligioso-cultural planteados por África y Asia a Occidente. En ambas culturas, la supuesta distinción entre religión y cultura, no es concebible. Es imposible pretender hacerla operativa. De ahí, emerge el interrogante *¿puede pedirse un pluralismo cultural que no acepte simultáneamente el pluralismo religioso?* Pensar en tal posibilidad de separación, concretamente en la India, no podría ser más que un hecho social y equivaldría a *proyectar categorías occidentales modernas sobre tierra ajena*, extrapolar, lo cual en ningún caso es justificado<sup>110</sup>.

Finalmente, nos sugiere la posibilidad de estudiar la temática del vínculo entre religión y cultura a través del «paradigma del lenguaje», en tanto mediación de *doble sentido*: si consideramos que ambas - religión y cultura- son hechos culturales, sin poder ser identificados, ni disociados entre sí, por ser interdependientes. Ese estudio partiría de considerar las religiones como constitutivo del ser humano, cuyo funcionamiento se da *dentro* de los horizontes constitutivos de las lenguas de sus respectivos ‘hablantes’. Por ello «el encuentro entre religiones es también de lenguas»; cada una con su propia perspectiva de mundo, lógica interna y autoentendimiento. Subyace la idea de que «el lenguaje es común al ser humano», en la línea de Heidegger, Gadamer y la escuela hermeneútica alemana. Aunque Panikkar matiza: *el hombre es un ser vivo impregnado de habla, palabra, logos* de ahí, *el lenguaje es la vivienda del ser*<sup>111</sup>.

c) La crítica a la cultura «científico-técnica» de la modernidad.

Panikkar sitúa los orígenes de la ciencia moderna alrededor del año 1600, en torno a Galileo, y se cuenta entre sus predecesores a los nominalistas, platónicos, la India, Egipto, etc. Pero distingue y contrapone la ciencia moderna de la ciencia tradicional<sup>112</sup>. Entre los rasgos característicos de la ciencia moderna pueden citarse:

- Es una «construcción intelectual» basada en la *observación* – cuantificable –, versa sobre la *experimentación* y aplica principalmente una *racionalidad matemática*.
- Es también un «edificio social» integrado por los científicos, tecnólogos y la economía. Es respetada, aceptada y considerada con prestigio, poder y reconocimiento incuestionable en el ámbito institucional moderno, entre las naciones, universidades y multinacionales.

<sup>110</sup> Cf. PANIKKAR, R. 1993: 360-374. Nos presenta una serie de categorías y su aplicación en distintos ámbitos culturales, i.e.: el criterio de la historia en conexión con la verdad y realidad, las religiones cristianas y no-cristianas; las distintas interpretaciones de la inculturación y diversos modos de proceder mentalmente, en el primer y tercer mundo. Se concluye la necesidad de tomar *realmente en serio*, los pueblos de otras culturas, tradiciones o religiones, que *hasta ahora no han tenido voz, ni siquiera han podido expresarse en el ámbito de un diálogo a causa de mil dificultades*; entre ellas: colonialismo, falta de conocimiento adecuado, no ver claro...; y se refiere específicamente a los pueblos de *fuera* del Mediterráneo. Puede verse también para las diferencias de pensamiento, cf. DEL VECHIO, D. *Pensiero orientale verticale e pensiero occidentale orizzontale*. Sapienza. Rivista di Filosofia e di Teologia, v. 48. Gennaio-Marzo (1995) *Postille*.

<sup>111</sup> Cit.en: HOPKINS, S. 1985: 82.

<sup>112</sup> Cf. PANIKKAR, R. 1994b: 7-12. La ciencia tradicional se concibe como *scientia*, *gnôsis*, *jñâna*, es decir, sabiduría que da al hombre gozo, plenitud, salvación porque es una asimilación progresivamente profunda con la realidad y supone una visión de hombre como *homo sapiens*; PANIKKAR, R. *Ciencia y paraciencia*. Moralia 20 (1997b) 89-96, donde se profundiza en la denominada «paraciencia» y se propone una interpretación intercultural de la ciencia; ODIFREDDI, P. *Culture: una, nessuna, o centomila?*. KOS: n. 112/ 07 (1997) 48-53, en referencia a la ciencia y humanismo en Oriente y Occidente, la cuestión básica que plantea sería: ¿si son integraciones posibles, aún no realizadas?

- Se ha erigido como una «forma de pensar, ver e interpretar» la realidad - hechos y acontecimientos -. En ese sentido, también hay una *ideología* y un *mito de la ciencia* que, domina la cultura moderna, influye y actúa 'casi' de forma totalitaria - aún en el inconsciente -. *Lo científico* es garantía de seriedad, calidad y verdad.

Esta crítica apunta a un doble nivel. Primero con relación a su cosmovisión *monocultural* - de origen europeo cristiano, que data de hace quinientos años, y conserva la influencia de la tradición platónica, reflejados en algunos de los conceptos acuñados i.e., realidad objetiva -. Por eso hay que ser conscientes de ello para poder relativizar su alcance; Segundo es *monoracional*, significa que predomina una racionalidad matemática, Heisenberg, Gödel estarían detrás, así como cálculo de probabilidades y las geometrías no euclidianas; y en consecuencia todo aquello que no pueda analizarse desde esa perspectiva, o bien no entra en su cosmología o se descarta como falso; Tercero es *autosuficiente* - se basta a sí misma (*self-contained*) - al contar con las estructuras necesarias que le permiten autoperpetuarse. Su apertura para un cambio de paradigma es tal que, sólo puede darse en la medida que pueda ser demostrado según sus parámetros. En el caso del diálogo que realiza éste se da ciñéndose al lenguaje racional. Lo cual le permite «ser *flexible*» para admitir nuevos contenidos pero es *dogmática en su metodología*. Enseguida la crítica se centra en el paso dado «de la ciencia a la tecnología». Y considera ésta última como un sistema - no tanto una ciencia aplicada -, que se ha convertido en el carácter *específico y dominante* de la cultura occidental, que la ha producido<sup>113</sup>. Es un producto de un movimiento endógeno y evolutivo de esa sociedad, aún cuando se mantenga la creencia de que es *universalmente exportable* y, en consecuencia, con el derecho a imponerse en otras partes del mundo, aún cuando les resulte exógena y su impacto sea en buena medida destructivo.

Por tanto, el «pensamiento científico es *particular y restringido*» por su condicionamiento metodológico y su orientación hacia aquellos aspectos de la realidad que son susceptibles de ser medidos, controlados y calculados; y por ello, pueden entrar en el campo de la lógica racional y la formulación de leyes bajo el marco de un esquema evolutivo. Esto le permite funcionar desde la provisionalidad, ser abierta y tolerante «dentro de sus límites». Contrariamente a la tecnología, que ha desbordado sus fronteras y producido una *serie de interferencias culturales* que no pueden ser ignoradas. Así llega a constituirse en una ideología contemporánea, a la que van reaccionado las generaciones jóvenes occidentales, sin embargo, continúa deslumbrando a las elites de África y Asia. Si bien, la tecnología contribuye al bienestar de la vida humana, no es lo único esencial y a su lado coexisten los aspectos de índole económico, social e ideológico. No se trata de una vuelta al primitivismo o idealización del pasado. Simplemente de reconocer que la tecnología *no es neutra* y, por tanto, su universalización conlleva necesariamente el conflicto y la *destrucción de culturas que se basan en visiones de realidad incompatibles con ella*. Incluso porque únicamente puede germinar en el terreno moderno occidentalizado.

Tampoco es predecible detectar cuáles son los elementos con que cuentan las otras culturas o formas culturales tradicionales y religiones para sobrevivir a la tecnología, y preservar su identidad, sin que eso signifique su reducción a folklore. Pero si algunas están condenadas a desaparecer, en aras del progreso tecnológico, al menos en vez de «*engañarles* - subraya Panikkar-

<sup>113</sup> Cf. PANIKKAR, R. 1993b: 111-129. Presenta las distinciones entre el pensamiento científico, técnica y tecnología, algunas tesis sobre el tecnocentrismo; GÓMEZ MIER, V. *Ética y tecnociencia*. Moralia 20 (1997) 9-34; ROZSAK, T. (1970). *El nacimiento de una contracultura*. Barcelona: Kairós, 320. (Particularmente el cap.I: «*Los hijos de la tecnocracia*» pp. 15-56)

*bajo la apariencia de desarrollo con la promesa de un «mundo feliz», debería decirseles claramente que el precio de esta «futura felicidad» será el de la extinción de su cultura»<sup>114</sup>.*

El grave problema que subyace en la constitución de la tecnología, es que ésta contiene una serie de *mitemas* - contenidos inteligibles presentes en cualquier mito, a menudo míticos y no necesariamente conceptuales- que forjan un tipo de mentalidad, estilo de vida, valores dominantes incluyendo ritmos colectivos. De manera que progresivamente se introducen una serie de criterios que uniformizan la vida humana, perdiéndose la dimensión de la relación espacio-temporal. Así el conocimiento se reduce a la intervención constante y rápida en la realidad mediante la experimentación, causando serios desequilibrios. Por consiguiente, se exaltan los valores del cálculo o la multiplicación, poder, control, una eficaz *organización* y administración, la actividad humana es reducida a trabajo - es decir, producción, dominio, medio para ganar las condiciones que posibilitan la vida- y la dignidad humana a capacidad de dominio. De ahí que, cada vez sea mayor la distancia entre el mundo tecnológico y la vida, así como la instrumentalización de la persona y la incidencia en sus comportamientos y actitudes, y sus repercusiones a un nivel cósmico.

Panikkar propone una «*emancipación* de la tecnología» - hija de una cultura- a través de un movimiento espiritual de la persona entera - previo a resolución de la gran dicotomía entre individuo y sociedad -. Y nos invita a caer en la cuenta de que frente al vacío cosmológico dominante, la ciencia se ha convertido en filosofía porque «*intenta dar una explicación del mundo*» aunque directamente no se lo proponga. Al final únicamente se limita a descubrir comportamientos constantes y hasta ciertas predicciones. A ese complejo tecnocrático le son inherentes: la competitividad, la carrera armamentista, la idea de un mundo objetivado, etiquetado y cuantificado para su manipulación, el crecimiento de las multinacionales y la manipulación de todo tipo de maquinaria, con lo cual en conjunto parece imparable. Ésta crítica está más desarrollada en su propuesta de la *filosofía de la paz*. Por último, sería muy ilustrativo intentar “*descubrir el significado de la vida y la naturaleza del gozo humano y ver si a este respecto la tecnología nos ha llevado hacia delante o hacia atrás*”<sup>115</sup>.

#### d) La «descapitalización» de la cultura.

La orientación de la crítica reciente de Panikkar hacia la cultura moderna, gira en torno a su *descapitalización*, y afecta al ámbito de los valores espirituales. Argumenta que el mundo *real*, no está construido de productos monetarios. “*Deber pagar el agua, la alimentación, y dentro de poco también el aire, es signo de una cultura enferma*”<sup>116</sup>. Él concibe que la *monetización* de todo valor cultural, se debe a la *cuantificación de la perspectiva humana*, auspiciada por la ciencia moderna precisamente en el momento *duda* de la *mensurabilidad de las entidades físicas*. Subyace la idea de la *incommensurabilidad* de toda realidad.

#### 2.1.6. Balance general.

Hasta aquí podemos enunciar los tres grandes ejes del pensamiento de Panikkar: un «conocimiento integral», una «sabiduría provisional y constitutivamente itinerante» y el «carácter esencialmente dialógico del pensar». Así considera posible la superación de la dicotomía teoría-praxis y la de sujeto-objeto. Además, su filosofía se caracteriza por ocuparse *de lo primordial*: la vida, lo humano, la intuición, rasgos presentes en el legado de las diversas tradiciones religiosas y culturales. Y el

<sup>114</sup> PANIKKAR, R. 1993b: 116-117.

<sup>115</sup> PANIKKAR, R. 1993b: 119.

<sup>116</sup> PANIKKAR, R. 1994a: 139-140.

recurso a la comunicación de las culturas o *diálogo intercultural* como un instrumento de enriquecimiento y superación de una serie de problemáticas aparece mencionado en varias ocasiones.

A partir de estas líneas Panikkar construye su propuesta «dialogica interreligiosa-intercultural» que, distingue y que ha sido madurada durante el transcurso de varios años. Ésta se concentra en el desarrollo de dos grandes temáticas, interconectadas ente sí: el diálogo interreligioso-intercultural y el pluralismo. Pero, al final, ambas confluyen para configurar su temática de la *filosofía imparativa* y la *filosofía dialógica*, que se plasman en su proyecto de *filosofía intercultural*. El conjunto de éstas temáticas, opera simultáneamente como fundamentación y condición de posibilidad de su discurso, pero igualmente representan el contenido básico y el horizonte en el cual se inscribe.

## 2.2. EL PARADIGMA «INTERRELIGIOSO- INTERCULTURAL».

Hasta aquí hemos intentado consolidar la *plataforma* sobre la cual Panikkar construye y presenta su propuesta. Ahora nos corresponde penetrar propiamente en la articulación de su paradigma «interreligioso-intercultural».

Por el hecho de haber vivido la *confluencia* de corrientes religiosas y culturales diversas, Panikkar ha podido forjar una personalidad caracterizada por la «multidimensionalidad». Esto no se logra comprender sin tener en cuenta la centralidad del «diálogo» en su vida. El cual se prolonga y convierte en el tópico nuclear de su metodología, así como la condición posibilitante del encuentro *interreligioso-intercultural*. Ahora bien, ese diálogo no ha de entenderse como una charla superficial o cualquier tipo de diálogo, ya que requiere por principio un ejercicio *intencionado ascético* y, puede llegar a cobrar el matiz de toda una *mística*.

El trasfondo sobre el que desarrolla su propuesta lo constituye la conciencia de la situación presente de «la naturaleza humana pluralista e intercultural» (*cross-cultural*). «Pluralista» en el sentido de que *ninguna* cultura singular, modelo, ideología o religión puede ya levantarse y erigirse con la pretensión de ser *la una, única o absolutamente el mejor sistema*. «Intercultural» debido a que las comunidades humanas no viven en el aislamiento. Así, cualquier problema humano actual que, no sea visto desde parámetros pluri-culturales, falla por principio metodológico<sup>117</sup>. De ahí que, la propuesta de Panikkar se orienta por la convicción actual de la necesidad de una *reflexión fundamental del método, lo mismo que de la naturaleza del pluralismo*<sup>118</sup>.

### 2.2.1. La metódica del encuentro: *diálogo dialógico*.

Nos corresponde esclarecer su temática sobre un «posible método» - o metódica - para poder acceder al problema del «encuentro intercultural». Ésta reflexión está integrada por: (a) El planteamiento de algunos supuestos de carácter general; (b) Las tesis centrales del *diálogo dialógico* y (c) Sus dos versiones principales del diálogo. El conjunto nos muestra el carácter *revolucionario* de ésta propuesta.

En esa reflexión puede encontrarse la huella penetrante de la sociología del conocimiento - Scheler y otros -, el criticismo hermenéutico - Gadamer y otros -, la fenomenología existencial - Strasser y otros -, el personalismo de todas las clases - Ebner y otros - y la teoría social - Habermas y otros -; además de la vieja etapa filosófica de la auto-conciencia que va de Parménides a Heidegger y de los Upanishadas a K.C. Bhattacharya pasando por Husserl, Sankara y otros.

<sup>117</sup> PANIKKAR, R. (1984). *The dialogical dialogue*, in: *The Word's Religious Traditions. Current Perspectives in Religious Studies*. Essays in honour of Wilfred Cantwell Smith, ed. F. Whaling, (T. & T. Clark), 201.

<sup>118</sup> PANIKKAR, R. 1984: 203.

Lo que constituye un marco importante de referencia, en orden a situar la amplitud del arco de tradiciones y autores entre los que se mueve Panikkar para elaborar su propuesta. De entrada nos presenta algunos de los supuestos más generales y abiertos a distintos niveles, que irán siendo precisados, conforme avance su exposición.

- Nivel filosófico: el *trasfondo* sobre el que se inscribe esta reflexión corresponde al marco de su visión «*cosmoteándrica*», así como el marco teórico que hemos especificado en las primeras secciones.
- Nivel epistemológico: se afirma la *inadecuación* de un paradigma de conocimiento dualista cartesiano (sujeto-objeto) y la dicotomización del idealismo (ser o no ser) – ambos *coextensivos* desde el punto de vista de la conciencia- aunque no por ello idénticos. Y se argumenta que, ningún conocedor puede ser conocido como conocedor - entonces se convertiría en lo conocido- y a pesar de ello *es*. Y que *el ser es 'más' que la conciencia*, aún cuando luego sea su manifestación.
- Nivel sociológico: se parte del hecho evidente de que «ninguna religión, sistema o tradición es totalmente auto-suficiente», aunque nuestras ideas y actitudes muchas veces *son incompatibles*, y somos incapaces de *tender puentes* entre las distintas visiones de mundo y actitudes humanas hacia la realidad.
- Nivel antropológico: la suposición fundamental es que «el Hombre es una Persona». Apunta a la necesidad de establecer *una serie de relaciones* fundamentales entre «Yo-Tú-Ello», desde todos sus géneros y números, que nos descubran al Tú – sujeto del que se predica, que a su vez, no puede ser predicado de nada. Y que se nos presenta en su irreductible *ontonomía* – interrelacionado -<sup>119</sup>.

Panikkar subraya que la conciencia del tú, adquiere para uno la forma de la conciencia del yo. La «Ella-Filosofía» ha tratado de concentrar o unir estas realidades sin realizar distinción alguna. Y acuñó el concepto de *conciencia general* (*Bewusstsein überhaupt*) que, acto seguido, hipostasió en un sujeto absoluto. Ahora bien, cualquier cosa que pudiera ser esa suprema conciencia, afirma, no podría ser la *suma de todos los yo conscientes*. Pues muchos de ellos son contradictorios e irreductibles entre sí. Sin embargo, después el resultado fue una suprema *coincidentia oppositorum* o una *pura conciencia formal*, sin ningún contenido, a la que por lo general se le denominó Dios, Brahman o lo que sea – monoteísmo -.<sup>120</sup>

Esas consideraciones aplicadas a la realidad de nuestras experiencias - con el fin de evitar una visión distorsionada de ellas - implican por principio que no podemos fiarnos exclusivamente de *nuestra* conciencia. Así se desprende la búsqueda de alguna forma que nos permita *incorporar* la conciencia de otras personas, acerca de sí mismas y del mundo. Y precisamente ahí, es donde nuestro autor nos sugiere la posibilidad de incorporar el método temáticamente nuevo del *diálogo dialógico*. Con ésta expresión se intenta poner de relieve una reflexión *a conciencia* de ese tópico. Puesto que se considera, sin lugar a dudas, que tal método ha sido empleado en innumerables ocasiones de

<sup>119</sup> Panikkar se inspira aquí en el lema *tat tvam* cuya traducción es: *así (ese) eres tú*. Es el más importante de las *mahavakyas* Upanishádicas, cuyo significado se cifra en el descubrimiento del Tú. Busca poner de relieve, la distinción entre el *ello* – mundo objetivo- y eventualmente el *Yo* – realidad subjetiva/ ego-. Y el *tú*, que no corresponde a ninguno de ellos. Por consiguiente, ni siquiera la conciencia puede ser considerada *únicamente* como la «conciencia del yo», pues también se vincula a «una conciencia del tú», pero no se entiende como ésta última, sino como «tú conciencia»; es decir, *tú* como *conocedor irreductible* a lo que tú y yo conocemos. Cf. PANIKKAR, R. 1984: *idem*.

<sup>120</sup> Cf. PANIKKAR, R. 1984: 203-204; ESTRADA, J. A. (1997). *El monoteísmo ante el reto de las religiones. El difícil futuro del cristiano*. Maliaño (Cantabria): Sal Terrae, 35: 53.

manera espontánea, incluso se diría tantas cuantas veces se ha dado el diálogo entre las personas; más allá del practicado en el ámbito académico. En esa línea, la antropología contemporánea tiende a subrayar las investigaciones de carácter participativo y semejantes.

Resulta obvia la importancia del *diálogo dialógico* para el encuentro religioso de las tradiciones y de la llamada religión comparativa. Simplemente porque no puedo saber - y, de ahí, comparar- otro sistema último de creencias, a menos que de alguna forma *comparta esas creencias*. Y no podré hacerlo hasta que conozca a aquél que las sostiene. Ese *tú* - pero no como otro -, sino como un *tú*. Finalmente, subraya, que se está refiriendo a *creencias* y, no sólo, a opiniones objetivas de las cosas<sup>121</sup>.

Hay que notar que Panikkar, al principio, mencionaba que el *diálogo dialógico* nos permitiría acceder a tratar el problema del *encuentro intercultural*. En este momento nos menciona que es para el *encuentro religioso de las tradiciones y de la religión comparativa*. Podríamos preguntarnos si se están manejando tres aspectos distintos referentes a una temática en común; o si ya está identificando aquí dos aspectos, el encuentro intercultural con el interreligioso -como podríamos suponer puesto que hemos mencionado que las distinciones entre religión y cultura son 'aleatorias' según su perspectiva filosófica, y que incluso confluyen ambas en sus pretensiones de orientación última-; si éste fuera el caso, parece ser que sí estaría distinguiéndolo de la disciplina de la *religión comparativa*, como denota su frase anterior que consta de dos miembros vinculados por una conjunción - y -. Sólo queremos dejar constancia de esta anotación que será retomada posteriormente.

Panikkar explicita la «tesis central» del *diálogo dialógico* argumentando que *la naturaleza última de la realidad no tiene que ser dialéctica*, como afirma su correspondiente axioma. La realidad «no tiene otra fundación que sí misma». De asumir aquel axioma dialéctico, *ya* estamos postulando de antemano lo que la realidad tenga que ser. Así la aprisionamos en un marco o modelo dialéctico. Y esto, al final no es otra cosa que *extrapolar* la convicción de la naturaleza dialéctica de la mente hacia la realidad, y subordinando a ella la realidad.

Avanzando la cuestión, mantiene que el «diálogo dialógico» *es un método que limita el campo de la dialéctica y es a la vez un complemento suyo*<sup>122</sup>. Decimos que limita en cuanto previene a la dialéctica de convertirse en un monismo, al poner frente a ella *otro método* que *no* asume exclusivamente la naturaleza dialéctica de la realidad. En ese mismo sentido, - la misma prueba nos sirve igualmente para dilucidar su complementariedad. No se trata de una crítica directa a la dialéctica, sino de una *prevención* contra el «totalitarismo dialéctico». Ya que, incluso, Panikkar concibe que la dialéctica, a pesar de sus múltiples significados, defiende la *dignidad del logos humano*. Y la considera dotada de una *extraordinaria prerrogativa* para discriminar entre la verdad y el error mediante el pensamiento, como se podría verificar si recuperásemos a todos aquellos pensadores que la utilizaron.

Él afirma que «diálogo dialógico» es el método 'propio' - no exclusivo - para ser aplicado a la denominada *hermeneútica diatópica*.

*“Una hermenéutica que es más que la puramente morfológica (inferida de un depósito particular de una tradición ya conocido) y la meramente dia-*

<sup>121</sup> Cf. PANIKKAR, R. 1984: 205. Para una aproximación a los planteamientos actuales acerca de la teología del diálogo interreligioso, así como para conocer la postura en que se inscribe a nuestro autor puede consultarse: RODRÍGUEZ PANIZO, P. *Teología cristiana del diálogo interreligioso*. Memoria académica de 1996/1997 del Instituto de Fe y Secularidad. Madrid, 71-89; TORRES QUEIRUGA, A. (1992). *El diálogo de las religiones*, n. 18, Sal Terrae (Santander) / Fe y Secularidad (Madrid), 40. Raimon Panikkar y el Ateísmo Religioso, El País (Babelia) 1 de marzo 1997, 17; *Periscopio* - informativo -, Septiembre 1996. Mundo Negro, 17.

<sup>122</sup> Cf. PANIKKAR, R. 1984: ídem.

*crónica (cuando tenemos que hacer una brecha temporal en orden a llegar a una legítima interpretación). Es una hermenéutica que tiene que tratar con la comprensión de los contenidos de diversas culturas que no tienen vínculos culturales o históricos directos unas con otras* »<sup>123</sup>.

Esta ausencia de vínculos entre las culturas se explica porque pertenecen a diferentes *loci, topoi*. Por consiguiente, lo primero que se debería hacer, es forjar los instrumentos necesarios para la comprensión mutua. Sin embargo, el autor especifica como condición, que estos instrumentos *sólo* se pueden crear precisamente en el «encuentro». Parece ser lógico puesto que no contamos con referencias de la *otra* cultura. Por tanto, subraya con fuerza, que *no podemos - ni debiéramos - asumir a priori la existencia de un lenguaje común*. Y marca el lugar *privilegiado* de esta hermenéutica en el «encuentro interreligioso». Ya que no podemos asumir como cristianos - o si fuéramos budistas- saber lo que nos quiere decir la persona de la otra religión, mucho menos pretender ser entendidos, si antes, *no nos hemos encontrado desde y a partir de los respectivos contextos de vida*. Estos incluyen diferentes maneras de ver la realidad y no únicamente una acercamiento a un nivel conceptual.

Esto último permite comprender el «diálogo dialógico» como un *método* principalmente *de encuentro entre personas*, no sólo entre individuos, ni doctrinas.

### 2.2.2. Las dos «versiones» del diálogo dialógico.

Panikkar sostiene que *dia-lógico* significa penetrar o internarse, dirigirse hacia lo lógico y superarlo - no denegarlo -. Este «diálogo dialógico» como «diálogo» puede presentarse bajo dos modalidades o versiones: el «dialéctico» o el «dialógico – conversacional -».

- El «diálogo dialéctico» es aquel que parte de que somos seres racionales y nuestro conocimiento está gobernado, por encima de todo por «el principio de la no-contradicción», admitido por ambos interlocutores como algo dado<sup>124</sup>. La dinámica descrita por este diálogo es la siguiente: cada uno de los interlocutores presenta sus puntos de vista frente al <Tribunal de la Razón> - a pesar de que se cuenta con una variedad de interpretaciones, incluso referentes a la naturaleza de la razón, como se ha destacado anteriormente -. Lo que nos lleva a deducir una confianza en la *Razón* y de alguna forma en la razonabilidad - o proceso histórico total -. La premisa básica admitida es que nadie conoce ‘exhaustivamente’ la totalidad de los datos. Bajo esas bases se comprometen los interlocutores al diálogo. De forma que si uno conduce al otro a la contradicción, ese tendrá que *rendir* su opinión o bien *superar* el ‘impasse’; si uno de los dos no aceptara el diálogo, sería - aunque no lo expresáramos abiertamente- porque podemos suponer que está motivado por una ‘mala voluntad’ y/o no está listo para atenerse al «justo juego de la dialéctica»; o al menos es un débil mental y teme la derrota.

Es claro que hay *campos propios* o ámbitos para el «diálogo dialéctico» y tampoco podemos prescindir de él, simplemente porque al denegar la razón o razonabilidad, haríamos ‘imposible’ todo tipo de diálogo. Y todavía más, éste diálogo es un *intermediario necesario* de comunicación e intercambio entre los seres humanos. La dialéctica posee una función necesaria, a saber, *juzgar y discriminar* la verdad del error, ignorarlo conduce al irracionalismo. Finalmente, este tipo de diálogo -dialéctico- es un diálogo acerca de objetos que interesan, o lo que correspondería a ‘materias subjetivas’, tales como opiniones, doctrinas, puntos de vista, etc.

<sup>123</sup> PANIKKAR, R. 1984: 205-206.

<sup>124</sup> PANIKKAR, R. 1984: 208-209.

- El «diálogo dialógico» - conversacional - también posee su ‘propio’ ámbito. Está constituido por los problemas que tienen que ver con: las personas, la interculturalidad y los pluralismos que trataremos más adelante.
  - Los «problemas personales» abarcan la *complejidad total* de la persona humana. De ahí que a pesar de que el ser humano sea un *animal racional* y su racionalidad un precioso regalo, no obstante, la realidad de la razón no ‘agota’ el campo humano. Esto es claro si, por ejemplo, consideramos la labor de un psicoterapeuta. Seguramente no podrá curar a sus pacientes a fuerza de razones – ni siquiera con aquellas más contundentes -. Otro caso sería, aunque probáramos la verdad de una de las partes, esto no evitaría efectivamente el conflicto o una guerra. Sin embargo, tampoco hay prueba dialéctica para el amor.
  - Los «problemas interculturales» brotan del *encuentro entre dos culturas*; cuando, por ejemplo, alguien defiende que la tierra es un ser vivo y debe ser tratado como tal frente a una visión tecnológica del planeta. Sin duda, esto tampoco podrá ser resuelto de manera dialéctica.
  - El «diálogo dialógico» no es tanto un diálogo sobre opiniones, sino de *aquellos* que sustentan dichas opiniones. Tampoco es un diálogo acerca de «tí», sino *acerca de mí para tí*. Significa que el compañero no es un objeto o un sujeto que nos pone delante una serie de pensamientos para ser discutidos, sino que es y en primer lugar, un *tú real* - no un ello -. Mí trato es con este *tú* y no simplemente con sus pensamientos - pero tampoco es que pueda darse la forma inversa -. Y ese *tú* se convierte en una «fuente de entendimiento».

Ahora bien, ambas personas tienen que hablar *expresamente* una con la otra. Lo que significa que se requiere la mediación de ‘algo’ más en el habla. Esa mediación es el *lenguaje*, donde se hace el pensamiento. Por eso, en todo diálogo hay algo ‘afuera’ y en cierto modo ‘superior’ a las partes o interlocutores, que los vincula. Es decir, tienen que hablar de ‘algo’ y este ‘algo’ posee una estructura íntima que ambos participantes tienen que *reconocer y respetar*. Y este ‘algo’ no es sólo un mediador convenido por cada uno, ni sólo pensamientos o ideas objetivadas, sino *temáticamente parte de ellos mismos*. En ese sentido no es independiente, ‘objetivo’, sino que es visto en su peculiar *intencionalidad dialógica*.

Panikkar subraya se han descrito las características del «diálogo dialógico» empleando la ‘contrafigura’ del «diálogo dialéctico». Lo cual, no debe llevarnos a interpretar que la relación entre ambos sea dialéctica. Mas bien, son dos momentos conjuntos interconectados que comprenden el carácter dialógico del ser humano. Por tanto, nunca se dará un diálogo *puramente* dialéctico y, en ese sentido, un encuentro exclusivo de ideas. Pero tampoco podrá darse al *margen* de lo personal, ya que siempre intervienen el ámbito del pensamiento y el *pasional* como integrantes del ser humano. Lo cual puede también oscurecer y hacer perder la orientación del trabajo de la *razón*. Sin negar, que también durante una discusión, se dan casos donde no toman parte directamente los ingredientes emocionales, sino *opciones* enraizadas en formas distintas de autocomprensión. Subyace la idea, de que el hombre no es sólo un *ser pensante*. Además, que ninguna teoría existe en estado puro, siempre está en interrelación con el contexto, que la hace suya.

Tampoco podemos concebir un «diálogo dialógico» que se dé sólo. Es decir, aunque dos sujetos se encontrasen *sólo* podrán entrar en diálogo *si hablan* acerca de algo. Incluso suponiendo que estén interesados en conocerse, y conocerse mejor, mediante el *efecto-reflejo*. Este diálogo no es pues un acto ‘mudo’ del amor: *Es un encuentro humano total y de ahí que el componente intelectual sea importante*. Pero también *es precisamente la importancia de la propia materia-subjetiva del diálogo la que revela la profundidad de las respectivas personalidades y conduce al diálogo dialógico propiamente tal*<sup>125</sup>.

---

<sup>125</sup> Cf. PANIKKAR, R. 1984: 210.



Finalmente, en el «diálogo dialógico» se enfatiza la *principalísima* presencia de un hecho, solamente ‘latente’ en el «diálogo dialéctico»: «la voluntad de diálogo». Esta no puede interpretarse simplemente como mantener la boca cerrada si no quiero entrar en el diálogo. Simplemente si se carece de tal voluntad, incluso si hablara con mi compañero, no entraría en un «diálogo dialógico», y ningún pretexto lo conseguiría. Precisamente por esa razón *cualquier intención más allá de él* – convertir, dominar, incluso conocer al otro para motivos ulteriores- puede destruirlo. En cambio el «diálogo dialéctico» puede ser un instrumento de poder y significar la voluntad de poder.

Respecto los requisitos fundamentales para entablar el «diálogo dialógico» podemos citar<sup>126</sup>:

- La confianza en el otro, que es verdadera fuente de comprensión y conocimiento.
- La escucha atenta de mi interlocutor.
- La búsqueda común de la verdad (sin asumir que ya conocemos los significados de cada palabra).
- La aceptación del riesgo de ser vencidos, convertidos o simplemente quedar desconcertados.

Panikkar considera que la justificación del «diálogo dialógico» descansa en dos principios fundamentales. El primero radica en la *propia naturaleza de lo real*. Lo cual significa que la realidad *no es* totalmente *objetivable*, y en último caso, porque *yo mismo*, sujeto, *soy parte de ella, estoy en ella y no puedo autoextraer mi propio ser de ella*. Se asume así el *radical dinamismo de la realidad*, y con ello, que no está dada de una vez por todas. Pero *es real* precisamente en el hecho de su *propia creación continua* - y no únicamente por *desdoblarse* a partir de premisas existentes o puntos de partida, como sostendría la comprensión dialéctica -. Más aún, el carácter último del «diálogo dialógico» aparece *precisamente* en el punto que la dialéctica *no* está dispuesta a ceder: el de *someter o plegar a la realidad las leyes dialécticas del pensamiento*. El segundo principio se encuentra en la auténtica y profunda constitución dialógica del ser humano. Sin embargo, reconoce que la evolución de la cultura occidental, ha dado la preeminencia al «diálogo dialéctico» desplazando el «diálogo dialógico» a un segundo plan.

Algunos supuestos que nos permitirán observar mejor el *carácter revolucionario* del «diálogo dialógico» serían los siguientes<sup>127</sup>:

– «**Ser y pensar**». Se asume que nadie puede predecir o sondear el dinamismo del ser, porque éste, en último caso no es sólo mera evolución sino creatividad. Incluso suele retroceder y volver atrás. Pero nada se opone frente a la expresión libre de la realidad, en cuanto sus formas no predecibles por ningún tipo de pensamiento. El hombre es también poseedor de esa creatividad y espontaneidad, de ahí que no pueda ser ‘encapsulado’ en un esquema previo. La creatividad constituye el ‘locus’ del «diálogo dialógico».

Nuestro autor distingue entre lo que sería afirmar que el pensar nos dice lo que es el ser, y otra es *hacer depender al ser completamente del pensar*. De ahí, que la justificación de la dialéctica no depende de una aceptación acrítica de la hipótesis de la naturaleza de la realidad como dialéctica, si bien admite que la realidad ciertamente posee aspectos dialécticos. En ese *hiatus* entre el ser y el pensar, el «diálogo dialógico» encuentra su *última* justificación. Significa que hay situaciones humanas que no caen necesariamente bajo la jurisdicción del «diálogo dialéctico», porque la realidad no tiene por qué ser ‘exhaustivamente’ dialéctica. La hipótesis podría

<sup>126</sup> Cf. PANIKKAR, R. 1984: 211.

<sup>127</sup> Cf. PANIKKAR, R. 1984: 212-220.

ser: *el ser no está exclusivamente restringido a ser lo que el pensamiento postula*. Esto hace posible la libertad óntica y constituye el problema onto-lógico último:

*“El logos del ὄν es sólo el on del logos, y esto luego, no es idéntico con el primero - o precedente -. El ὄν es ‘más grande’ que el logos. El logos podrá ser coextensivo con el ὄν, pero todavía ‘hay’ el pneuma ‘entre’, y ‘donde hay Espíritu, hay libertad’. Y por tanto donde hay libertad, el pensamiento no puede dictar, prever o hasta necesariamente se sigue la ‘expansión’, la ‘explosión’, la vida del ser”<sup>128</sup>.*

Hay que notar que esto último no es algo ajeno a lo que hemos conocido en la filosofía. El mismo platonismo ya mantuvo la creencia de que las ideas poseían vida propia. Hasta aquí el «diálogo dialógico» hace un espacio a la *soberana libertad del ser* para hablar nuevas lenguas – o lenguas desconocidas- para el otro.

– «**Sujeto y objeto**». La más inmediata asunción del «diálogo dialógico» es que el otro no es sólo un otro (*alius*), menos aún un objeto de mi conocimiento (*aliud*), sino otro sí mismo (*alter*) que es una fuente de comprensión y no necesariamente comprensión reducible a la mía propia<sup>129</sup>.

Esto puede entenderse si partimos de que la *realidad no es totalmente objetivable*. El «diálogo dialéctico» se da en la esfera objetivable de la realidad, que posibilita la discusión, con el acuerdo o desacuerdo sobre bases objetivas, siguiendo reglas objetivas. Algo objetivable, en principio, es conceptualizable, y por eso puede ser objeto de algún pensamiento. Pero lo objetivable, es el aspecto conceptual de la realidad aprehendido como tal por un sujeto. Lo cual, sin embargo, deja aparentemente al sujeto fuera.

Cualquier cosa que dijéramos acerca del estado objetivo del asunto es una *abstracción*. Se abstrae del sujeto e ignora la influencia del objeto. Sería algo así como congelar el flujo de lo real. Puede considerarse necesario en un determinado momento, si únicamente se persigue aprehender más sencillamente algo. Pero podría caerse en una trampa si olvidáramos que sólo es un artificio provisional, es decir, una especie de andamio que utilizamos para alcanzar el exterior de nosotros mismos y apresar algo.

El «diálogo dialógico» considera al otro como un *sujeto*. Es decir, fuente de (propia) comprensión. Y los otros *no tienen por qué ser reducidos a una única fuente*, pues cada uno, desde su propia forma, es fuente de inteligencia e inteligibilidad. Aquí tocamos inevitablemente una cuestión del pluralismo interrelacionado con el monoteísmo. Por eso las opiniones no serían tan importantes como los diferentes puntos de vista desde los cuales se ha llegado a ellas – los procesos-. Requerimos pues, de una nueva epistemología que nos permita tratar con los ‘resortes’ fundamentales en el conocimiento del sujeto, de forma que pudiera darse una identificación con el sujeto, para conocerlo. De ahí, el principio de: *comprender como convencimiento*. Esto significa que no podemos comprender las convicciones últimas de una persona, a menos que de alguna forma, las podamos compartir<sup>130</sup>.

<sup>128</sup> Cf. PANIKKAR, R. 1984: 213.

<sup>129</sup> Aranguren menciona que la alteridad (*alter*) se referiría a la relación interpersonal de cada hombre con el *alter ego*, con el otro hombre; y la aliedad (*alius*) es comprendida como la relación impersonal, que transcurre en el plano político social, pero que ha de estar penetrada del sentido ético, en referencia a *todos los otros hombres*. Por eso la fuente de la alteridad es la comunidad de lenguaje y trato, y, *el origen de la aliedad es el uso de idiomas diferentes, la lejanía, la etnia y los prejuicios*. Cf. ARANGUREN, J. L. *Ética y política*, Madrid: Guadarrama, 119.

<sup>130</sup> Cf. PANIKKAR, R. 1984: 214-215; y para ampliar sus nociones de ‘comprensión’ y ‘convicción’ -(1977). *Compreensão e convicção*. Antropología Filosófica. Segunda parte, v. 7, organizada por GADAMER H.-G.

– «Yo y Tú». R. Panikkar atribuye a F. Jacobi haber sido de los primeros en percibir el solipsismo implícito de cualquier idealismo – incluyendo el kantiano -. Iniciando así a desarrollar la idea de un pensamiento dialógico para trascender la constricción objetiva de la dialéctica<sup>131</sup>. Feuerbach también, criticando a Hegel, intentó desarrollar una dialéctica dialógica, y una serie de autores prosiguieron en esa línea: Buber, Rosenzweig, Ebner, etc.

La propuesta de Panikkar es un *diálogo dialógico* que trascienda la realidad de la dialéctica haciéndose cargo de que la relación del Yo y el Tú es irreductible a cualquier relación Yo/ Ello (dualismo cartesiano) o Yo/ no Yo (idealismo).

El idealismo, de manera general, favoreció el desarrollo del conocimiento potencial de todos los sujetos, y lo denominó conocimiento primario o la *verdad del Yo* – portadora de todo conocimiento, de la absoluta conciencia -. Así por encima de este Yo, sólo quedaba el <No-Yo>, constituido por el mundo, la materia, la extensión, la ilusión, el mal, la apariencia, etc. Así, el individuo, que es parte del Yo, cuando *dialoga* con otros egos, sólo tiene que profundizar en su participación en la conciencia absoluta. El otro como sujeto está invitado a hacer lo mismo. Como objeto pertenece a la esfera del <No-Yo>.

Frente a ello, la sociología del conocimiento, ha enfatizado el hecho de la *dependencia* del pensamiento individual tanto de la colectividad como del medio (contexto). De manera que el pensamiento de cualquier individuo, expresa «sólo lo que es pensable dentro de la comunidad donde piensa» y, por tanto, la propia contribución sólo tiene sentido dentro del amplio contexto de la comunidad. Por eso, se puede afirmar que, el pensamiento de uno es también parte del pensamiento humano, y, con ello el pensamiento todo individuo *queda situado* vis-a-vis en la colectividad de la cual forma parte. Los otros miembros, de igual o distinta comunidad, comparten el mismo u otro espíritu del tiempo (*Zeitgeist*). El resultado es que contamos únicamente con una pila inconexa de pensamientos.

Aún cuando pudiéramos admitir ambos casos, Panikkar, piensa todavía podemos ir más allá. De ahí que,- nos indica- cuando el individuo piensa, no lo hace individualmente - *fuera* de sí mismo, sólo, ni tampoco en la contemplación de Dios o del curso del mundo -; es decir, no piensa exclusivamente con el objeto de su pensamiento (su pensamiento), sino que él piensa ya en conformidad, armonía y/o reacción hacia, estimulado por un diálogo con o por otra gente. De lo que se deduce que *pensar no es un proceso individualista, sino un acto del lenguaje*. Aquí no se comprende el lenguaje en sentido primario, como una actividad privada o un acto místico interconectado con la Conciencia o la Humanidad. El lenguaje *es un intercambio con alguien frente a nosotros y a nuestro nivel. Es fundamentalmente una actividad dialógica*<sup>132</sup>. Ambas consideraciones nos llevan precisamente a la afirmación de que nuestra primera relación no es dialéctica, sino dialógica. Es decir, comenzamos por escuchar, aprender, asimilar y comparar. Y no confrontando un no-ego, sino un *tú*, con el quien compartimos un mismo lenguaje, o al menos nos esforzamos por adquirirlo.

De hecho el *Yo* únicamente se puede expresar a sí mismo en el *intercambio* o diálogo con el *tú*, o el *ello*. Panikkar acentúa que necesitamos el diálogo ‘vivo’, ya que tanto el ‘yo amo’, el ‘yo haré’ y hasta el ‘yo pienso’ sólo adquiere su pleno significado en confrontación con lo que

/VOGLER, P., Editora Pedagógica e Universitária Ltda. (E.P.U.) / Editora Universidade de São Paulo, São Paulo, 94-120.

<sup>131</sup> PANIKKAR, R. (1948). *F. H. Jacobi y la filosofía del sentimiento*. Publicado en *Las Ciencias*. Madrid. Año 13, n. 1, 157-223.

<sup>132</sup> Cf. PANIKKAR, R. 1984: 216.

otros 'tú' que aman, quieren y piensan. El pensar, pues, sólo es posible dentro de un (nuestro)mundo, y de ahí un lenguaje, (nuestro)lenguaje.

Hay que denotar que ese diálogo no 'excluye' el diálogo con el *ello* - es decir, las cosas -. Panikkar lo considera incluso un imperativo en nuestro tiempo. Porque las cosas constituyen una de las fascinaciones de la ciencia. Y admite la posibilidad de reinstaurar el animismo en su sentido tradicional de *anima mundi* aunado a la creencia de que todo, de una manera u otra, vive. Consciente de que este hecho deberá - o podría- introducir una revolución científica. De manera que, no sólo la física o la biología, sino toda la ciencia se volvería por sí misma dialógica. Es claro que este tipo de diálogo con las cosas, a pesar de que éstas reaccionan - ofrecen resistencia o no se pliegan a los deseos humanos del intelecto- no tienen la misma interioridad y conciencia que el desarrollado con otro ser humano.

Por tanto, el «diálogo dialógico» considera al compañero tan seriamente como a uno mismo. Nos enfrenta a la realidad difícil de la oposición, o la experiencia de otra voluntad, otra fuente de opiniones y perspectivas. Y mantiene la *constitutiva polaridad* ya que no se puede escindir en sujeto y objeto, sin una previa conciencia de la diferencia de sujetos que hablan. No tenemos sólo un sujeto y objeto, sino un sujeto y otro sujeto, si bien mediados por un objeto. Esto puede ser verificado con la misma lengua. Las afirmaciones del yo y el tú *nunca pueden dejar de lado al sujeto del habla; no pueden ser sustantivos en el sentido de ser reificados, cortando el yo del tú para hacer de ellos verdades eternas e inmutables*. En el diálogo enfatiza el hecho, y nos recuerda constantemente nuestra temporalidad, contingencia y las propias limitaciones constitutivas. La necesidad de la humildad no es primeramente una virtud moral sino ontológica, dado que es la conciencia del lugar de mi ego, la veracidad de la aceptación de mi situación real; simplificando: yo soy un ser situado, con la visión de un ángulo de la realidad, una existencia concreta y limitada.

Pero el «diálogo dialógico» no es sólo un *locus* para el *perspectivismo* - esto es, que vemos de manera parcial la realidad de la 'misma cosa'-. Ni siquiera asume una visión *atomista* para cada ser humano, como si fuera una mónada independiente y sin ventanas. Por el contrario, lo que se asume es que: *"Todos compartimos una realidad que no existe independiente y fuera de nuestro propio compartir en ella y con todo sin agotarla. Nuestra participación es siempre parcial y la realidad es más que la suma total de las partes"*<sup>133</sup>.

- «*Mythos y Logos*». Si en el «diálogo dialéctico» hay ganadores y perdedores, se llega a algunas conclusiones, que iluminan con alguna nueva luz la materia subjetiva, haciéndose nuevas distinciones, etc. Pero en el «diálogo dialógico» lo que cambia son los propios interlocutores, a veces, de forma inesperada. Y pueden abrirse a nuevas perspectivas no implicadas lógicamente en las premisas. En este sentido, Panikkar menciona que *las propias 'reglas' del diálogo pueden ser fijadas 'a priori', ellas emergen fuera del propio diálogo*, porque el diálogo es un 'duólogo'; es decir, un ir hacia el logos, más allá de la estructura del logos de la realidad, descubriéndome el *respectivo mito de mi interlocutor*. Por eso, en éste diálogo somos vulnerables, al permitirnos 'ser vistos' por nuestro interlocutor y viceversa.

Si el por mito es: *"aquello que doy por supuesto, mi horizonte de inteligibilidad, las convicciones en las que descansa el origen de mis creencias explícitas"*<sup>134</sup>. El otro es precisamente quien detecta las razones escondidas de mi 'selección' de palabras, metáforas y formas de pensar; él interpretará mis silencios y omisiones de forma inesperada para mí. Pero esto supone hacer emerger una serie de presuposiciones. Para lo cual necesitamos del otro. Ya que somos más o menos conscientes de

<sup>133</sup> Cf. PANIKKAR, R. 1984: 217-218.

<sup>134</sup> Cf. PANIKKAR, R. 1984: 218; PANIKKAR, R. 1979: 17-36 (acerca de las ideas de tolerancia, ideología y mito).

nuestras asunciones, esto es, axiomas o convicciones que ponemos como punto de partida y fundan nuestra visión. Pero las propias asunciones descansan en subyacentes pre-su-posiciones que para nosotros no 'necesitan ser dichas'. Sin embargo, operan cómo nuestros garantes. Pero esto no sucede así necesariamente en nuestro interlocutor. Por eso él es quien puede apuntarnos hacia ellas y traerlas al foro de análisis y discusión. El resultado sería que podríamos desacreditarlas o convertirlas en asunciones conscientes con bases para nuestro pensar posterior.

Esto significa que el «diálogo dialógico» nos desafía a un nivel más profundo que el dialéctico, porque nos capacita para explorar la realidad de la experiencia humana, esferas de la realidad y otros aspectos del ser que pertenecen a la primera y segunda persona; es decir, al ser y hacer de aspectos de la realidad. De forma que, si en el «diálogo dialéctico» podemos discutir de doctrinas, una vez que hemos clarificado el contexto, en el «diálogo dialógico» discutimos de creencias, como esas actitudes conscientes que tenemos de cara a los acontecimientos últimos de nuestra existencia y vida.

Por eso, en el «diálogo dialógico» yo confío en el otro porque he descubierto (experiencia) el tú como contrapartida del yo, como perteneciente al yo (no como un no-yo). Y confío en la comprensión y en la propia comprensión del interlocutor porque no he empezado por poner mi ego como fundación de todo. No es que yo no examine las cartas credenciales de mi interlocutor - él podría ser débil o un tonto -. Tampoco que caiga en el irracionalismo - o cualquier tipo de sentimentalismo- dando por vencida mi postura, sino que encuentro en su presencia actual algo irreducible a mi ego y con todo no perteneciente a un no-ego. El yo *descubre* al tú como parte de un «*Sí Mismo*» que, es tan mío como suyo.

En sentido propio el descubrimiento de esta naturaleza humana - *ātman*, esencia común, una corriente subterránea - no es mi descubrimiento del ello, sino mi descubrimiento del mí, como *mí consciente* - y no como yo. Pero la alborada de este *mí* consciente no puede ocurrir sin el estímulo del tú, y, fundamentalmente, realizándolo el real o Yo último (*aham*) - principio ontológico de la existencia-. Dejando de lado la conciencia de la trascendencia-inmanencia del yo, de hecho, todavía se nos recuerda que sin la llamada de un *tú* que desafía a un *mí*, mi consciencia no podría emerger. En el «diálogo dialógico» mi interlocutor no es un *otro*, sino un tú. Ese *tú* ni es el otro, ni el no-ego, sino propiamente el «tú del yo» en el sentido de gentitivo subjetivo. Panikkar lo señala cuando dice: "*A menos que el bárbaro, mlecha, gey, infiel, nigeriano, kafir, el extranjero y el extraño sean invitados a ser mi tú, más allá de aquellos de mi propio clan, tribu, raza, iglesia o ideología, no puede quedar mucha esperanza para el planeta*"<sup>135</sup>.

### 2.2.3.«Condiciones» del diálogo dialógico.

La consideración central de esta categoría «diálogo dialógico» en la propuesta de Panikkar, le hace ser reiterativo a la hora de señalar la necesidad e implicaciones de este «diálogo». Merece la pena destacar algunas de esas condiciones que han de estar presentes<sup>136</sup>:

1. La idea del «ser humano inacabado y en proceso in-finito». Por eso *nunca* se podrá considerar como algo *terminado*. Tendrá que luchar por convertir las *posibles tensiones* en *polaridades creativas*. Hacer suya la *humildad intelectual* y que *no es posible comprender al otro sin amor*.
2. «No se puede acudir con *ideas preconcebidas* ni agendas ocultas». Ya que *no* se trata de una apologética.

<sup>135</sup> Cf. PANIKKAR, R. 1984: 220.

<sup>136</sup> Cf. PANIKKAR, R. 1993: 324-332. El trasfondo de estos puntos lo constituye el *ecumenismo ecuménico*, si bien en consonancia plena con el *diálogo dialógico*, a partir del cual se lleva a cabo tal ecumenismo.

3. «*Nadie* - religión, ideología, cultura o tradición- puede pretender *razonablemente* 'agotar' la experiencia humana». Esto hace imposible la *imposición* de una *visión única* o un punto de vista *absolutamente* privilegiado. El pluralismo no requiere una super-ideología o sistema, más bien la confianza 'casi' *mítica* en el hecho de que *otras perspectivas también son plausibles*.
4. «No excluye el mal ni el error» pero tampoco poseen un carácter absoluto; y son siempre *contextualizados*.
5. «Cualquier empresa humana - llámese religión, ideología, humanismo, ateísmo, etc.- está *comprometida* en la lucha por la plenitud humana». Pero esa noción *se entiende de forma tan diferente*, aunque puede parecer a veces a los extraños animal, inhumana o super-humana. *Podemos, o incluso debemos, esforzarnos por presentar nuestra posición y defenderla. El encuentro y el diálogo entre las distintas vivencias resulta inevitable.* Y tendremos que distinguir entre lo *meramente dialéctico*, donde aún podría actuar una voluntad cripto-misionera y el verdadero *diálogo dialógico*, donde cada participante está abierto a la posibilidad de ser convertido por el otro.
6. «No se puede cerrar la entrada a la admisión de miembros», ya que *cualquier estilo de vida tiene derecho a un lugar en la mesa del diálogo*.
7. Incluso «ni a las actitudes que llamaríamos totalitarias» se las debe excluir, por qué su deseo de dominar todo el escenario no lo justifica. Una *actitud dialógica*, está dispuesta a *re-examinar* una y otra vez las reglas del encuentro, aunque *no* pueda aceptar que alguien las imponga. Y también tendrá que contar con la posibilidad de que aquella visión totalitaria, tenga razón, aunque en un estadio determinado del diálogo no pueda haber acuerdo. No se excluye el peligro de que algunos participantes puedan tener propósitos ocultos, en cuyo caso, si se descubre, serán sacados a la luz y se contestará según los nuevos datos. *Pero nunca se cerrará previamente a la comunicación.*
8. «El diálogo aunque no sea *exclusivamente* político o económico *se presenta enmarcado en un contexto de relaciones de poder político-económico*». De las cuales no es posible prescindir, pues condicionan nuestros puntos de vista, nuestra expresión, la propia relación de unos con otros. Frente a ellas «el diálogo no será nunca totalmente neutral». Hay que ser conscientes de esta limitación intrínseca, contar con la ayuda que *representa la crítica del otro, a veces despiadada e incluso, según nosotros, injusta.*
9. «Este diálogo *no* se ahorra la lucha ni el desacuerdo» pero les proporciona una plataforma en la medida que triunfa el establecimiento del diálogo. A veces, deberá *aguardar con la esperanza de que lo que parece imposible en un momento dado llegue a ser plausible en otro.* No se excluye pues la controversia, y el encuentro no significa tampoco acuerdo. El punto de mira, no puede ser la *unidad*, sino la *comprensión*; *no sueña con la uniformidad, sino con la mayor armonía posible.*
10. «Ningún diálogo puede tener lugar en una sola lengua». Pensar que mediante una sola lengua podemos comprender la experiencia humana constituye - aunque inconscientemente - uno de los últimos residuos del *imperialismo intelectual*. Tampoco podemos fiarnos de las traducciones. Tenemos que asegurar una circulación de doble dirección, es decir, un diálogo al menos en dos de las lenguas que hablen las diversas tradiciones. No sólo como un medio de comunicación, sino porque representa dos actitudes humanas básicas -en el caso del diálogo ecuménico es imprescindible -.
11. «Cualquier impulso hacia el diálogo *sólo puede ser viable* si reconoce un sustrato in-comprensible de la comprensión». Ya sea éste trascendente o inmanente, es lo que nos impide permanecer cerrados en nuestra autocomprensión. *Si no aceptáramos mutuamente este mysterium, sucedería aquello de, si yo tengo razón, tú estás equivocado, al no tener ninguna instancia superior que controlara nuestras respectivas posiciones.* Si bien no se excluye a ningún fanático ni totalitario con tal que acepten una base mínima para la comunicación, un diálogo -ecuménico- no sería posible sólo con ellas.

## 2.3. EL «DIÁLOGO Y PLURALISMO»

Todo el paradigma «interreligioso- intercultural» se concentra autenticidad en la reflexión sobre un «método» posible centrado en la propuesta del «diálogo dialógico» y en la situación del *pluralismo*. Una vez expuesto el primero, nos tocaría adentrarnos en la «naturaleza del pluralismo» un tema en el que ha profundizado Panikkar. Él articula su reflexión a partir de seis líneas básicas, cuya secuencia sería: (1) El problema del pluralismo; (2) Aproximaciones al pluralismo; (3) El mito de nuestro tiempo; (4) El pluralismo y la «verdad»; 5) Crítica y consecuencias del pluralismo<sup>137</sup>.

Esa obra es introducida por una sugerente narración bíblica. Concretamente aquella que se refiere a la *Torre de Babel*<sup>138</sup>. El mensaje fundamental gira en torno a la idea de que la historia se repite. Siempre hay quienes se levantan autoproclamándose poseedores de los únicos valores absolutos. De ahí, el intento -sueño- de crear *una gran ciudad que lo encierre todo*. La propuesta de Panikkar supone un cambio de lógica y de visión, en vista de los repetidos fracasos. Hay que despertar del *sueño de la uniformidad*. Analógicamente de todos aquellos intentos de construir *una inmensa y única torre*. Su planteamiento se abre a éste interrogante:

*¿Qué pasaría si por el contrario, nos quedamos en nuestra pequeña casa, en nuestras bellas aldeas, en nuestras cúpulas y comenzamos a construir caminos y vías de comunicación (en vez de medios de transporte), que en su momento se conviertan en cauces de comunión entre, y para, las diversas tribus, estilos de vida, religiones, filosofías, colores, razas y todo lo que, en este sentido, implica confrontación y dominio?*<sup>139</sup>.

En vez de crear grandes imperios que se mantienen por coacción, hay que centrarse en «vías de comunicación», que nos *ayuden a superar provincianismos sin “meternos a todos en el mismo saco”*, al culto o la monotonía de una única cultura.

Hopkins interpreta esa narración bíblica, y acentúa que es algo más que una simple historia de transgresión y maldición:

*“Puede hablarnos de la necesidad de un mito (orientación mental, horizonte) del pluralismo y de una verdadera hermenéutica de la encrucijada cultural... -incluso- que la dialéctica es (...) estéril, porque la resolución no está más allá de las oposiciones, sino que está literalmente entre ellas”*<sup>140</sup>.

Por tanto, la respuesta giraría alrededor de la idea de *unidad* basada en la comunión. No en una *unidad monolítica*. El desafío de los estudios interculturales se concreta de esa manera.

## 2.3.1.El problema del pluralismo.

Para Panikkar el problema del pluralismo, se encuentra relacionado con la temática del «pluralismo político», de la «sociedad pluralista», del «pluralismo ontológico». Por ello, su estudio requeriría el apoyo crítico de la sociología y la ontología. No obstante, nos indica, se trata de ir más a fondo de la palabra «pluralismo» que, representa un *símbolo viviente*. Y cuyo alcance se relaciona con la *naturaleza del Hombre y la del Mundo*.

<sup>137</sup> Ésta temática se recoge principalmente en su obra, PANIKKAR, R. (1990). *Sobre el diálogo intercultural*. Salamanca: San Esteban, 154; contiene tres ensayos publicados con anterioridad. (En adelante citada: S.D.I.).

<sup>138</sup> PANIKKAR, R. (1990a). *El mito del pluralismo: La Torre de Babel. Una meditación sobre la no-violencia*. En: S.D.I.: 15-70.

<sup>139</sup> PANIKKAR, R. 1990a: 16-17. Afirma que, seguramente Dios tuvo una *percepción más acertada* de la naturaleza del ser hombre: no gregaria ni colectivista. Y le concibió como un *rey* del microcosmos, por eso contamos más bien con un macrocosmos que implica un *pluriverso*, no un *universo*.

<sup>140</sup> Cf. HOPKINS, S. 1985: 85.

Hemos de reconocer que la discusión del pluralismo se debe principalmente a “*la experiencia genuina de caos y desorientación*” en que vivimos, y no tanto, por su compleja y problemática envergadura teórica<sup>141</sup>. De ahí que éste sea un problema básicamente *existencial*, con un peculiar carácter de *penetración y ultimidad*, pues *surge de la misma praxis y sólo en ésta encuentra su solución «teórica»*. Por eso se convierte en una invitación ‘constante’ a volver sobre ella.

Así pues, ‘por definición’ *no existe ninguna solución teórica que sea adecuada al problema del pluralismo*. Pero incluso si la hubiera, no se trataría ya de un problema pluralista. Y la sugerencia concreta es despedirnos cuanto antes de esperar alguna solución desde el espacio teórico o de la praxis - ambos vinculados ontológicamente -.

Para Panikkar el significado de la palabra «pluralismo» ha sufrido un ‘desplazamiento’. De ser un concepto fundamentalmente sociológico - sobre las teorías políticas estructurantes de la interrelación en las sociedades humanas, principalmente mediante el Estado y los demás grupos- o filosófico - como concepto metafísico (abstracto) distinguiéndose entre monismo y dualismo-, ha pasado a ser una especie de *locus existencial*. Es decir, una *cuestión práctica* que encierra cuestiones clave y se enraiza en la *coexistencia humana*. La tentación es *pretender* construir un *gran sistema* o enfocar la cuestión desde la *incertidumbre* procedente de una *pluralidad de entidades irreductibles*. En sus propias palabras, el problema surge:

“*Cuando sentimos -sufrimos- la incompatibilidad de visiones del mundo diferenciadas y, al mismo tiempo, se ven forzadas por la praxis a coexistir y velar por la mutua supervivencia (...) se agudiza, ya que nos vemos mutuamente impulsados, en la praxis actual, a una mutua dependencia*”<sup>142</sup>.

Dicha situación se ha visto favorecida por el ‘gran logro’ – indirecto- de la tecnología de *unir gentes y pueblos* al punto de que el aislamiento es prácticamente imposible.

En consecuencia, el problema del real pluralismo es, en cierto sentido, “*el problema del otro. ¿Cómo podemos tolerar o, incluso, comprender al otro, cuando no es factible de ninguna forma - racional, razonable o inteligible?*”<sup>143</sup>. Y adquiere todo su ‘peso’ desde el momento en que se promueve y enfatiza la idea de un mundo totalmente *en nuestras manos*, dado que ha dejado de existir *la moira* (griega), el *karma* (indio), la providencia abrahámica. Y el ser humano ha sido reducido a las categorías de: *americano, cristiano, varón, heterosexual*, al que goza de *salud* y es *normal* o al “*civilizado*”. Desde *ese* enfoque no parece posible poder abordar los problemas últimos del hombre. Además de que:

“*El auténtico fundamento de una sociedad pluralista no está en el pragmatismo, en el sentido común, ni en la tolerancia; tampoco, simplemente, en el mal menor, sino que más bien el pluralismo está enraizado en la naturaleza profunda de las cosas*”<sup>144</sup>.

Esa naturaleza profunda alude al Hombre y a la realidad. Ahí radica su tesis acerca del pluralismo. Puede parecer contradictoria con su afirmación precedente de que «ninguna teoría puede resolver el problema del pluralismo». Pero hemos de añadir dos observaciones aclaratorias. Él nos dice haber iniciado su exposición con el llamado *mito del pluralismo*, sin embargo éste aún no ha sido *despejado*. Simplemente se ha reafirmado su sentido riguroso, esto es, que el pluralismo es un mito;

<sup>141</sup> PANIKKAR, R. 1990a: 18.

<sup>142</sup> PANIKKAR, R. 1990a: 21.

<sup>143</sup> PANIKKAR, R. 1990a: ídem.

<sup>144</sup> PANIKKAR, R. 1990a: 25.



significa *un horizonte en un objeto*<sup>145</sup>. Por tanto, es irreducible a *logos* o teoría. Y además nos recuerda que, tampoco se ha afirmado que *la naturaleza del hombre y la realidad sean totalmente transparentes a la teoría*. Nunca podrán ser ‘agotadas’ por el planteamiento teórico de la antropología, ni por el de la filosofía. Menos aún las relaciones teoría-práxis que se hallan implicadas. Es más, la *intuición* metafísica presocrática, de la «correspondencia entre el ser y el pensar» asumida en su mayor parte por Occidente – con el carácter de convicción íntima- afirma que: *no es humanamente universal y, por tanto, tampoco es universalizable*. Enseguida nos propone una sumaria evolución del pluralismo a un nivel sociológico<sup>146</sup>:

▪ ***El pluralismo no tiene significado ( uniformidad ).***

La comunidad (familia, tribu, nación, grupo, iglesia...) siempre ha precedido al individuo - exceptuando en los comienzos excepcionales o míticos - y todo estaba ‘indiscriminadamente indiferenciado’ - *conciencia indiferenciada* -, el otro como tal no existe y si existe es ‘no-persona’. Nuestro mundo estaba indiferenciado, no importa cuál sea su tamaño.

▪ ***El pluralismo implica pluralidad ( diferencia ).***

Repentinamente un individuo se da cuenta que *su grupo no es el único que existe en el mundo* - hay otras familias, tribus, etc.- Es decir, se vuelve consciente de la multiplicidad, o si se quiere, reconoce la pluralidad - reino de la cantidad -. Pero ahí *la cuestión de la compatibilidad o incompatibilidad de la multiplicidad no surge como problema. Es un hecho, que no crea fricciones. Dado que los límites están perfectamente establecidos y son guardados con gran celo. De manera que una nación es simplemente una nación, un grupo simplemente un grupo, etc.- Y la multiplicidad no es conflictiva.*

▪ ***El pluralismo significa pluriformidad ( variedad ).***

El individuo se da cuenta de que *tiene una visión particular acerca de su propio grupo. Es consciente de que su interpretación, a pesar de ser la mejor para él, no es la única*. Y otra persona en el grupo tiene *opiniones diferentes*, que cristalizan en *formas diferentes dentro de la misma comunidad*. Esa conciencia de la variedad, es la llamada *conciencia de la pluriformidad* - reino de la cualidad -, mediante la cual las personas distintas y, por tanto, con habilidades distintas comienzan a construir Babel.

Aquí se acusa ya el problema de la *compatibilidad o incompatibilidad de la variedad*. Pero *no surge* porque la unidad del grupo esté aceptada. Por el contrario una vez más es supuesta. Y esta variedad *no representa una amenaza*, porque, *«todos vivimos dentro de un mito común»*. Sin embargo, su extrapolación y universalización constituye propiamente una actitud filosófica y una visión errónea del mundo.

▪ ***El pluralismo connota una armonía inalcanzable ( diversidad ).***

En este momento, los individuos y sociedades *son conscientes* de que existen *diversidades*. Llevadas al límite ‘romperían’ la unidad. Por tanto, se es consciente de la necesidad -o interacción inevitable- entre unidad y diversidad. El problema radica en su «armonización» pues de hecho *«no es posible el aislamiento y descubrimos que vivimos en un sólo mundo»*. Pero una *«unidad que destruye una de las partes, tampoco convence»*.

<sup>145</sup> PANIKKAR, R. 1990a: 26. También para el papel del *mythos* y *logos* pueden verse las secciones precedentes de este capítulo: 2.1.2 y 2.1.3

<sup>146</sup> Cf. PANIKKAR, R. 1990a: 25-28.

### 2.3.2. Aproximaciones al pluralismo.

Panikkar se propone *intentar* descifrar *qué es el pluralismo*, mediante tres vías: la filosófica, fenomenológica y la antropológica. Así persigue ponernos frente a sus *fundamentos* de manera que no quede reducido a *mi visión del mundo* por muy tolerante y comprensiva que ésta pueda ser.

#### a) La aproximación filosófica.

La aproximación filosófica accede a la temática del pluralismo desde el problema de lo uno y de lo múltiple<sup>147</sup>. Sus antecedentes se encuentran en Platón - en Occidente- y en las Upanishads - del Oriente -. Constituye una cuestión central que atañe al espíritu humano. Y ha sido retomada de modos diversos, i.e., el planteamiento del *hén kai pollá, ekam evadvitiyam*. Referimos sumariamente tres formulaciones clásicas por donde se ha enfrentado la problemática del pluralismo.

- «El problema del monismo» - el predominio de lo uno -.

Es un intento de ‘solucionar’ el problema de la diversidad *promoviendo el triunfo del más fuerte* - derecho del poder -, con el fin de reprimir las fuerzas disonantes al *status quo*, aunque no utilice palabras alusivas -directamente- al poder, tales como Dios, ley, orden, etc.

Su argumentación parte de que: *la realidad es una, el ser es unívoco y la pluralidad secundaria, provisional o incluso aparente*. Frente a la ineludible manifestación de ésta última, emerge la exigencia de la interpretación. A su parecer ha regido la *ley de la jungla*, denominada por la academia como *la ley de la historia*, *la ley de la naturaleza* que pertenece al dominio de la ciencia y la *ley del poder* presente en la filosofía. Subyace a esas tres leyes, de manera latente o implícita el monismo.

En consecuencia la ‘resolución’ del problema implica tener que pasar por la ‘tolerancia’ del otro mientras no podamos *conquistarlo, convertirlo, convencerlo o indocinarlo*. Una vinculación de ‘paciencia’ - denominada prudencia o tolerancia - junto con la *estrategia, apostolado, conversión o victoria*. Su expresión final es el monismo y sus distintas expresiones: *un Imperio, una Iglesia, un Dios, una Civilización, un Partido, una Tecnología*, en las que subyace la misma actitud primigenia. También podría ser formulado como *monoteísmo* - distinto del teísmo -. Y el colonialismo e imperialismo, serían sus descripciones polémicas. Una manera ‘refinada’ de condicionar el conflicto sería posponiéndolo hasta el final de los tiempos (escatología).

- «El dualismo» - el predominio de lo múltiple -.

La solución radica en intentar un *equilibrio dinámico y provisional entre las diferentes posturas* - ‘sabiduría de la tensión’- y sólo funciona mientras los miembros de ambas posturas *creen en el mismo mito*.

Se argumenta que *la tensión se resuelve por medio de las reglas del espíritu, buscando el equilibrio y eventualmente una síntesis*. El método es propiamente el dialéctico - que ‘domestica’ la pluralidad -. Se propicia el dinamismo entre los distintos factores porque se confía en que el conflicto será canalizado y resuelto; *la coexistencia es la regla fundante*, en tanto no amenace mi existencia. En *teoría todas las posturas caben*, sin embargo, en la práctica deben ser «comprobadas» mediante la *confrontación*. Por eso, si son vencidas *pierden el derecho a existir*. Las palabras claves son: democracia, libertad sobre las que las cantidades - puntos, votos, dinero- son *decisivas* para establecer el vencedor. La *distribución del poder e influencia* es conforme a los *talentos* - liberalismo, mercado libre, intercambio, propaganda, denotan la misma actitud -.

<sup>147</sup> Cf. PANIKKAR, R. 1990a: 28-34.

El dualismo es su expresión final. En él ambas partes aceptan el *juego dialéctico que funciona* en la medida de una mayor o menor fuerza entre las partes.

- «No-dualismo» - manteniéndose la tensión entre los dos polos -.

Esta perspectiva asume las dos anteriores, pero mediante una *aproximación radicalmente distinta*. Por eso aquí *el pluralismo aparece como una conciencia que lleva a la aceptación positiva de la diversidad*. No se fuerza a las diferentes actitudes a consolidar una unidad artificial, ni se las aliena por manipulación reduccionista.

En planteamiento filosófico del pluralismo surge principalmente en dos momentos. Primero, cuando *no podemos evitar incluir al otro en una unidad que nos comprende a ambos* y que está situada por encima de nosotros. Por eso, no la podemos romper, aún cuando no estemos de acuerdo con ella. Pensemos i.e., en la imposibilidad de dejar el país, la lengua o el planeta... y en que no podemos -'nosotros'- condenar alternativas como la tortura, capitalismo o dictadura<sup>148</sup>. Y segundo, cuando *"nos enfrentamos a un conflicto irresoluble de valores últimos: (...) donde no podemos renunciar a las pretensiones de nuestra conciencia personal, y (...) tampoco podemos renunciar a las pretensiones de nuestro conocimiento"*<sup>149</sup>.

El pluralismo, por tanto, se refiere al *caso límite, cuando siento que tengo unos derechos inalienables con la obligación 'inevitable' de defenderlos*, en un ámbito que consideramos *no es negociable para nosotros*. Fuera de este caso tipificado, los demás son problemas relativos a la aceptación o compromiso, a la prudencia o 'saber hacer'.

El pluralismo *no es manipulable*, de ello han de ser conscientes la filosofía y la religión; ya que cuando no se ha logrado resolver un asunto con la verdad, con vistas a 'controlar' el problema y conservar el status - justificarlo -, suele introducirse el factor moral y una bondad absolutizadora. De manera que el otro, subordinado, pueda estar *feliz* y en caso de protesta inmediatamente se le limita.

#### b) Aproximación fenomenológica.

Desde esta vía se asume que el pluralismo *surge cuando cualquier otro medio de solucionar la diversidad falla*. Se pueden citar tres tipos de fallos a los que tendría que enfrentarse una actitud *realista*, que no se deje afectar por el pasado pero tampoco lo ignore. A esto se ha de agregarse que, al hablar del hombre, suele olvidarse a la *mayoría sometida, de los sin voz* - incapaces de poder articular sus propias necesidades, aún si les concediéramos los términos -.

- El fallo «histórico político».

El problema pluralista se apunta que ha surgido cuando los medios democráticos son insuficientes. Y básicamente, porque no podemos conformarnos con *la regla de la mayoría para los valores que son más vitales para nosotros*. Al acudir a la historia nos encontramos:

*"Milenios de represión, dominación y política de poder (y no sólo político) - la de todos aquellos sistemas que se sustentan sobre bases monistas o dualistas - sólo han provocado más injusticia, explotación y hambre. A escala mundial, el sistema no ha funcionado. Para tí y para mí puede haber sido válido, pero el ucraniano, el judío, el quechua, el negro, la mujer, por nombrar algunos, no están incluidos en él. Y de hecho los cambios positivos - y hay muchos- vinieron gracias a Sócrates, Buddha, Jesús, Gandhi... y no por Alejandro, Akbar, Napoleón, Churchill (sin nombrar los villanos)"*<sup>150</sup>.

<sup>148</sup> Cf. PANIKKAR, R. 1990a: 32.

<sup>149</sup> PANIKKAR, R. 1990a: 32.

<sup>150</sup> PANIKKAR, R. 1990a: 36.

El *problema de mantener la paz* ha sido también una constante en la historia. Frente a su amenaza se ha respondido con armas y violencia. Fuera de algunos - Ramón Llul, Nicolás de Cusa, Pico de la Mirandola, Erasmo de Rotterdam, Lúis Vives - que optaron por una orientación diferente y propusieron *diálogo, persuasión y entendimiento*, sin embargo, fueron etiquetados como idealistas. Posiblemente, en función de las altas cotas alcanzadas de violencia y amenazas del poder, hemos llegamos a un grado en que es menos arriesgado optar por adoptar posturas pacíficas.

- El fallo «filosófico dialéctico».

Igualmente, aquí, el problema pluralista emerge cuando *un asunto no puede ser tratado dialécticamente, porque cuestiona los fundamentos mismos de la dialéctica*. Frente a ello, Panikkar sostiene que «el poder de la razón» es desafiado por ciertas convicciones humanas, creencias, esperanzas, amores que se manifiestan dotadas de mayor fuerza y como superiores.

Hasta hoy *ninguna filosofía*, ni la más ‘abierta’, ha conseguido construir una *visión panorámica del mundo*, donde la gente pueda vivir -teóricamente- en paz y justicia.

- El fallo «religioso cultural».

Aquí el pluralismo surge cuando *el conflicto no puede ser resuelto por la violencia o por el poder*, debido a que no poseemos la capacidad de ceder a la presión que crea tal conflicto, aunque suponga la amenaza mortal.

Nuestro autor, indica que *hay algo en el hombre* que impide que pueda ser reducido a la unidad por ningún medio - poder, violencia, dominación -. Incluso la historia de las religiones refleja mucho más *la aventura de sus herejías*, que su evolución hacia la ortodoxia.

#### c) Aproximación antropológica.

Panikkar señala teniendo en cuenta el contexto actual, caracterizado por el «encuentro y la fecundación cultural», que podría estar emergiendo un *tercer paso* en la autoreflexión del hombre. Su formulación sería: *¿quién eres tú?* - a diferencia del planteamiento común occidental *¿qué es el hombre?* ó el planteamiento indio *¿quién soy yo?* -.

Esta nueva pregunta se distingue de las anteriores, ya que precisamente *sin tí* –ese tú, que abarca al pigmeo, el árabe, la mujer, el comunista, el cristiano y el demócrata, el trabajador, el pobre, la esposa, etc.- *no puede ser contestada*. En cambio, si nos escuchamos a nosotros y al *tú*, podremos dilucidar qué es el hombre de manera mucho más comprehensiva. Por tanto, «tomar en serio el pluralismo» implica, por principio, que *no podemos prescindir del tú de ningún ser humano*, y se afirma igualmente, que el hombre *no es sólo, o principalmente, objeto de investigación*, sino un *sujeto buscador*<sup>151</sup>.

Para establecer una antropología capaz de incursionar en nuestra temática, *lo apropiado* sería poder explicitar *todo* el camino de concienciación del «yo, tú, él/ ella/ ello, nosotros, vosotros y ellos». Frente a esta imposibilidad, cabe intentar mantener como trasfondo las categorías helénicas - que representarían una visión antropológica objetiva- y las Upanishads - sobre la base de la experiencia subjetiva -, como si fueran un *símbolo* integrante de las tres perspectivas: yo, tú y ello. Y ofrecer un trazado de algunas intuiciones para crear una *antropología intercultural*. Ésta no podría ser configurada a partir del sentido moderno de la ciencia, porque se parte del hombre como sujeto y, por tanto, inobjetivable. Él es conocedor y no sólo conocido. Aún más no puede conocerse a sí mismo, si no se ve en el espejo del otro. Significa que la naturaleza del hombre es dialógica

<sup>151</sup> Cf. PANIKKAR, R. 1990a: 41.

y, de esto, se sigue que la antropología ha de ser constitutivamente *intersubjetiva*, aunque pueda incluir objetivaciones, siempre relativas, de intersubjetividades. Y por eso sería no tanto el estudio del *logos* del objeto: hombre, sino *la escucha de todas las sus capacidades perceptivas del logos humano*; esto es la narrativa o lo que dice el hombre sobre *sí mismo*. En sentido estricto sería una *Anthrôpolein*<sup>152</sup>. Y su objetivo sería la *superación* del triple reduccionismo:

- «*La razón no es todo el logos*», sino *tan sólo un aspecto, casi una técnica, del logos*. A su vez, el *logos* es un 'cierta' inteligibilidad, y no primariamente la razón. Es la *palabra* comprendida como «*verbum entis*»: *es la revelación, el símbolo del ser*, en continuidad con siguiendo las tradiciones israelita (*dabar*), la indica (*vāc*) y la cristiana (*logos*). Así se encuentran entre los ingredientes de la conciencia el *logos*, *epos*, *mythos* y *el ainos*.
- «*El logos no es todo el hombre*», porque hay mito, cuerpo, sentimientos, mundo... habría incluso que considerar que todo esfuerzo para trascender el *logos*, es posible, por su mediación. Lo cual nos indica que, aún cuando se intente penetrar todo el *logos* - sin ser el todo- e igualmente al hombre - sin constituirlo totalmente -, los elementos de la realidad humana se *relacionan*, por medio de una *interacción mutua e interpenetración*, no espacial. Así los estudios culturales se vuelven indispensables, por mostrarnos *otras formas de inteligibilidad, otras perspectivas de comprensión, otras formas de conciencia* irreducibles a ninguna exclusivamente<sup>153</sup>.
- «*El hombre no es todo el ser*», significa que si bien todo cuanto ocurre está relacionado con el hombre, sin embargo, la conciencia puede *extenderse*, y testimonia que el hombre ni esta sólo en el universo, ni es su centro, es únicamente un polo. Por tanto, conciencia y ser son *coextensivos*.

Así, la propuesta de Panikkar gira en torno a una *Antropofanía intercultural*, cuyo objetivo sería un estudio *de las manifestaciones del hombre sobre sí mismo*, es decir, como *aparece en las distintas culturas*. Y no tanto, un estudio sobre las *propias convicciones* acerca del ser humano, dado que ya no podemos referirnos más al hombre desde una perspectiva única y absolutizada. Con ello desplaza el centro del individualismo cultural a la comunidad humana<sup>154</sup>.

Hasta aquí los argumentos que apoyan la tesis central acerca de la *naturaleza* del pluralismo comprendido como: símbolo *viviente* enraizado en la *naturaleza* de la realidad. Ésta es la visión subyacente a los mitos de la Trinidad y el no-dualismo. Y supone conjuntamente la afirmación de la pluralidad del *propio* hombre, irreducible a la unidad *no cualificada* o a una comprensión *unívoca* de lo humano. Por eso mantiene que afirmaciones tales como: *la naturaleza humana es una, la verdad es una, Dios es uno*, etc., ya que resultan ambiguas desde el planteamiento filosófico. Tanto si son referidas a *un trascendental no numérico*, pues, entonces contaríamos con un principio *único* de identidad; como si son consideradas a partir de un *principio categórico*, puramente formal, en cuyo caso nos enfrentamos a una tautología. Finalmente si afirmamos que no existe más hombre, verdad o Dios que aquel entendido por nosotros, cerramos de entrada el sistema.

Por tanto, no es 'quitando diferencias' o estableciendo esquemas *a priori* de inteligibilidad como se puede armonizar el género humano en sus distintas civilizaciones sino, más bien,

<sup>152</sup> Cf. PANIKKAR, R. (1988a). *Antropofanía intercultural*. Conferencia inaugural del III Congreso Internacional de Antropología Filosófica. Barcelona del 17 al 19 de septiembre de 1988. Organizado por la Sociedad Hispánica de Antropología. Universidad de Barcelona, 3-4. - En prensa -.

<sup>153</sup> Cf. PANIKKAR, R. 1990: 43.

<sup>154</sup> Cf. PANIKKAR, R. 1988a: 5-14.

*“permitiendo que cada una hable con su palabra, baile su danza o cante su canción, tratando de entender lo que dicen. Esto no es el mal menor, o una limitación a las concesiones de nuestro ser sino que es una ‘exigencia’ emerge de la naturaleza pluralista de la realidad”*<sup>155</sup>.

### 2.3.3. El « mito » del pluralismo.

Hemos aludido ya a la idea de mito que mantiene Panikkar. En este caso la retomamos pero vinculada con su denominación del *mito del pluralismo*. En esa línea su afirmación central es que: *el pluralismo es un mito*, del cual ha expuesto únicamente su *ornamentación*. Ahora se trataría de profundizar y desentrañar su significación e implicaciones a nivel teórico-práctico, junto con sus aspectos más relevantes como *mito de nuestro tiempo*<sup>156</sup>.

Si partimos del pluralismo entendido como *la cuestión de lo otro*, tendría que especificarse previamente, qué es una *cuestión de una conciencia de lo otro* (aliud). Pues Panikkar parte de la convicción, de que *“la conciencia de que yo (mi razón, mi conciencia, mi ser) no agoto lo real, no soy su centro - de ser algo, tan sólo uno de sus polos. Hay otra cosa: aliud, lo otro. Y esto, no sólo además de mí y el yo, sino que también, frente a ello e incluso más allá de ello”*<sup>157</sup>.

Por eso el pluralismo se caracteriza por ser una cuestión de doble alcance: **la conciencia de lo otro y del otro: aliud et alius**. Todavía más, el pluralismo, arranca del *reconocimiento de lo otro*, implicando *mi identidad*, en el sentido de revelarme como un ser *en relación*. Sin embargo, «lo otro» por lo general no ha sido considerado como «él otro», dado que ha sido cosificado. Y tampoco cabe considerarlo *sólo* sujeto de amor y conocimiento, pues de esa manera olvidamos que éste, se ve a sí mismo como un ego - es decir, como *yo me veo a mí mismo* -.

Esto lleva a Panikkar a proponer una *«racionalidad dual»* que ha de permitir entender al otro como un «tú», y le convierte en un igual; un compañero, sujeto, fuente de conocimiento, principio de iniciativas, *lo mismo que yo*. Por eso el *yo* puede *escucharle, ser conocido por él y no sólo conocerle*. Ésta es la clave fundamental de su planteamiento. Expresa la imposibilidad de la existencia del pluralismo *hasta que no se descubra el otro*, con independencia de sus cualidades morales.

Ahora bien, nuestro autor no es ajeno ni ciego a una tendencia bastante generalizada, como es la *universalización*. Históricamente sitúa su aparición con los griegos, pero agrega que con el tiempo se volvió una característica *casi exclusiva* de Occidente. Por eso la denomina «síndrome de Occidente». Esta tendencia conecta con su respectiva afirmación legitimadora: *si algo no es universal no es válido*, que está en la base de todo planteamiento reduccionista o monista, propio de la filosofía de la civilización occidental, en sus diversas concreciones históricas<sup>158</sup>. Por tanto, se convierte en algo *exportable*. Asimismo dicha tendencia genera una dinámica de proselitismo, mesianismos y expansionismos de todo tipo. Muchas veces bajo la apariencia de

<sup>155</sup> Cf. PANIKKAR, R. 1990a: 46.

<sup>156</sup> Para una visión del desplazamiento de significación del mito en el XIX, su recuperación y reconocimiento como una expresión auténtica del hombre, una manera de habitar el mundo, de orientarse en medio de las cosas, un medio de búsqueda de salida de sí, bajo la aportación de M. Leenhardt. Y principalmente todo que nos proporciona un *transporte al mundo mismo donde se vive, y para situarse en la corriente del mundo entero*. Una tal comprensión no es alcanzada por la razón o la ciencia occidental, cf. DARDEL, E. *Lo mítico*. Diógenes: n. 7/ 09 (1954) 43-64.

<sup>157</sup> PANIKKAR, R. 1990a: 47.

<sup>158</sup> Podemos citar entre ellas: - en la idea de humanidad griega, el dinamismo del propio cristianismo, las hazañas imperiales de Occidente, la emancipación filosófica de la teología, la definición kantiana de moralidad, el marxismo, liberalismo; en su versión actualizada sería la del gobierno mundial, la cultura planetaria, el mercado mundial, el supuesto valor universal de la tecnología, la democracia, los derechos humanos, los Estados-nación, etc.

compartir, comunicar y convencer, se esconde la pretensión de *conquistar*. Tal principio también se extiende y configura en una voluntad de comprensión intelectual, que fácilmente se convierte en una forma de poder y control. De manera que es posible captar la estrecha relación entre el poder de Occidente y su tendencia universalizadora, aún cuando ésta suele ser más una ‘metáfora’ que un ‘*a priori*’ - con resultados tan espectaculares como deletéreos.<sup>159</sup>

Panikkar recalca no ser accidental el hecho de que la sociología del conocimiento nos confirme «la fuerte necesidad de universalización especialmente sentida en Occidente», frente i.e., a la invasión de una *jungla* informativa. De ahí, que no sea sólo visible sino un imperativo la necesidad de inteligibilidad - conocer, conocer al otro para sobrevivir y autoidentificarnos -. Incluso podría justificarse como un intento de mejora en el conocimiento a fin de evitar repetir errores tales como el fanatismo y la intolerancia del pasado. Sin embargo, se permite dudar si esa sea la interpretación que conduzca a una solución más adecuada. Ya que ni en la física o matemáticas ha sido posible la *reducción* del todo a la unidad (Gödel y Heisenberg), esto le hace sospechar que esa búsqueda de la «teoría universal», aún cuando pueda fomentar el diálogo, en cualquier especialización - física, religión o política- no obstante, *pertenece a Occidente*. Y puntualiza la necesidad de reconocer sus resultados amargos e implicaciones. No precisamente por ser considerada negativa en su totalidad, sino por la necesidad de contar con ella, en tanto que, representa la *tendencia más poderosa* del mundo actual. La postura mantenida por nuestro autor se deja ver en su doble insistencia:

*“Insisto en que no es universal, y, por tanto, no es un método adecuado (para tratar problemas humanos), porque, ni es una teoría universal (la racionalidad es de muchos tipos) ni tampoco, y lo que es más importante, ninguna teoría es universal (la racionalidad no define exhaustivamente al ser humano)”*<sup>160</sup>.

La *sed de la universalidad* forma parte precisamente del «mito de occidente». Es difícil argumentar contra ella, ya que solemos descubrir con frecuencia el mito ajeno y no aquel donde vivimos. Ésta constatación le lleva a examinar algunas de las razones por las que se levantan como teorías universales<sup>161</sup>:

- ❑ Las **tradiciones humanas** e incluso los seres humanos mismos son mucho *más holísticos* de lo que solemos suponer en la mayoría de nuestras disquisiciones intelectuales. Cada ser humano es como microcosmos, así, cada cultura es representante de toda la humanidad.
- ❑ Una **teoría universal** es un esfuerzo por alcanzar una comprensión intelectual y global, llámese «esperanto ecuménico», «teología del mundo», «teoría del campo unificado» e incluso un cierto tipo de «religión comparativa» y un «ecumenismo»<sup>162</sup>.
- ❑ El **problema nuclear** de ella(s) o, su rasgo común es su ‘noble’ esfuerzo que, intenta reducir la gran variedad de experiencias humanas a un único y común lenguaje, respetando las diferentes formas dialécticas de la expresión y de la vida. Pero de alguna manera exige que sean subsumidas y permite la comunicación a escala universal.
- ❑ El **funcionamiento de esa teoría** supone que un cierto tipo de racionalidad es patrimonio general de la humanidad y, además, de que es el rasgo único y específicamente humano. Así, asume, que por el hecho de ser racional, es una razón ‘capaz’ de resolver ‘teóricamente’ los problemas del género humano.

<sup>159</sup> Cf. PANIKKAR, R. (1990b). *La armonía invisible*. En: S.D.I.: 98-101.

<sup>160</sup> Cf. PANIKKAR, R. 1990b: 102-103.

<sup>161</sup> Cf. PANIKKAR, R. 1990b: 96-97.

<sup>162</sup> Cf. PANIKKAR, R. 1990b: ídem.

Lo anterior lleva a confrontar igualmente aspectos interrelacionados con la antropología y metafísica subyacentes. La solución entonces tendría que pasar por un *planteamiento de estudios interculturales* y no simplemente por la revisión de un elenco de modos de pensar - exóticos o conocidos - convertidos en fuente de debate interdisciplinar entre los especialistas - que, por cierto, también habrían de ser revisados en su procedimiento.

Ya que «universalizar» es sólo *uno* de los caminos. Puede permitir la estructuración y el orden, y, por tanto, su valor es meramente formal. Pero, nos advierte el autor, al parecer tampoco *esa* cultura -occidental- tiene otro camino para alcanzar *la paz de la mente y el corazón*. La mayor dificultad radica pretender *medirlo todo extrapolando*, concentrando todo bajo el dominio del *logos* y subordinando el espíritu.

Finalmente frente a las dificultades que suscita el pluralismo en la actualidad propone algunas consideraciones para ser tratadas de *modo dialógico*<sup>163</sup>:

1. Una *sociedad pluralista*, sólo puede subsistir si reconoce que existe un centro que trasciende la comprensión de la misma por parte de cualquier miembro particular, o incluso de la totalidad de los miembros, en ambos casos in-comprensible.
2. El *reconocimiento* de este centro es un hecho que se nos da, y el grado de conciencia varía según el tiempo, el lugar, los individuos.
3. El *modo de manejar un conflicto pluralista*, no es a través de cada una de las partes en conflicto tratando de convencer a la otra, ni dialécticamente 'solo', sino a través del diálogo dialógico, difícil de 'reactivar' si una de las partes rehusa entrar en él.
4. Las *actitudes* para tratar con problemas auténticamente pluralistas: no son sólo la discusión sino también la oración, palabras y silencio; no sólo decisiones sino el permitir que las situaciones se aclaren sí mismas; no sólo autoridad sino una mutua y elevada obediencia; no sólo un conocer las soluciones sino una búsqueda común; no simple exégesis de reglas y constituciones sino libertad de iniciativa, incluso con el riesgo de ruptura. Cada caso implica una nueva creación.
5. Hay un *continuo* entre *pluriformidad* y *pluralismo*, y la línea divisoria es una función del tiempo, lugar, cultura, sociedad, resistencia espiritual y la flexibilidad del grupo particular, tribu, provincia o individuos implicados. Por eso, lo que lo que para unos es un tema de pluriformidad para otros lo es de pluralismo.
6. El mantenimiento de una *postura unitaria*, no resuelve el problema del pluralismo. Porque cada grupo humano posee su propio coeficiente de coherencia, uniformidad y armonía. Y aquí también la fuerza de éste es algo ya dado, y puede ser reforzado. Por lo general cada sociedad tiende a ser pluralista, aunque siempre posea sus límites.
7. El *paso* de la *pluralidad* a la *pluriformidad* y, de ahí, al *pluralismo*, pertenece a los dolores crecientes de la creación, al verdadero dinamismo del universo.

En resumen, la búsqueda de una teoría o lenguaje universal, tiene la posibilidad de fomentar el diálogo, superar malentendidos y disipar oscuridades, posibilitando la colaboración incluso en el ámbito propiamente religioso liberando a las religiones de muchas adherencias, estrecheces y fanatismos. Pero se corre un doble riesgo: imponer el propio lenguaje o marco del *diá-logos*, dando así lugar a un reduccionismo; y suponer que las tradiciones humanas *son, si no reductibles, sí al menos traducibles al logos* - un tipo de logos- y de ahí, resulta fácil conceder la su-

<sup>163</sup> Cf. PANIKKAR, R. 1990a: 50-53.



premacia al *logos* frente al espíritu, cuando no es sino *compañero de viaje de toda la realidad, coextensivo a ella, con su función y poder, pero no totalmente identificable con ella.*

#### 2.3.4. Pluralismo y «verdad».

En tanto el pluralismo es considerado como un problema capital y posee muchas facetas, afecta a cuestiones de gran importancia relacionadas con problemas filosóficos, de moralidad, de la verdad, etc. Por eso no cabe posponer su tratamiento a la 'escatología'. Ya hemos dicho que el pluralismo emerge de un *enfrentamiento* de cosmovisiones o sistemas últimos de pensamiento y vida, irreconciliables entre sí, ya que toca actitudes humanas finales e incommunicables<sup>164</sup>.

En consecuencia, admitir, la síntesis de dos visiones o un supersistema, no constituye un caso de pluralismo. En el primer caso únicamente estaríamos frente a dos actitudes aparentemente opuestas pero complementarias; en el segundo, implicaría considerar, de un lado, qué principios rigen tal sistema, de dónde proceden y del otro lado, no tomar en serio la pretensión última de las religiones, filosofías, teologías, etc. Por último, tampoco somos pluralistas mientras sean los otros quienes tienen que abandonar sus pretensiones de primacía, de universalidad, etc. El punto de tensión lo constituye: la imposibilidad de 'superar' el pluralismo, *sin quebrantar el principio de no contradicción y sin negar nuestro propio conjunto de códigos: intelectuales, morales, estéticos y demás*<sup>165</sup>.

La idea subyacente es la constatación de que las circunstancias y, predominantemente, el contexto actual, imponen un marco de coexistencia, y el hecho de que, en la base de las tradiciones humanas, se dan una serie de actitudes fundamentales *irreconciliables*. Un ejemplo de ello sería la postura animista frente a la científica, o, también, si nos preguntáramos por el lugar de las filosofías de un Hitler o Stanlin dentro una *«visión pluralista»*; la respuesta sería la incompatibilidad de visiones, porque no existe tal visión. Nace así la importancia de relacionar esta perspectiva del pluralismo con la cuestión de la verdad:

*"Supongamos que hemos agotado todas las condiciones y cautelas a nuestra disposición. Sabemos que el contexto es esencial, que perspectivas diferentes dan paso a visiones diversas, que el temperamento, la cultura y todo lo demás, ofrecen diversidades desconcertantes. En tanto las líneas del diálogo estén abiertas, mientras que el otro no formule una conclusión definitiva, no habrá necesidad de hablar de pluralismo. Todavía luchamos por encontrar la verdad común. Hablamos de diálogo, de tolerancia, de diferencia de opiniones e incluso de competencia de cosmovisiones. Todos reconocemos un multiperspectivismo legítimo. La cuestión del pluralismo aparece sólo cuando se han cerrado esas puertas "* 166.

Tendremos que reconocer dos hechos. Primero con referencia a nuestro interlocutor: él puede romper las relaciones, interrumpir el diálogo, convertirse en alguien peligroso que me presione a tomar ciertas decisiones, y todo ello es simplemente un producto dado por la *lógica interna del sistema* - excluyendo así toda concepción atribuida a un designio 'malvado'. Igualmente tendremos que admitir que no toda problemática humana es o debe ser teóricamente soluble<sup>167</sup>. Segundo, la 'presuposición' de que la verdad es *una y no plural*. En este punto se concentra la argumentación de nuestro autor.

<sup>164</sup> Cf. PANIKKAR, R. 1990b: 107.

<sup>165</sup> PANIKKAR, R. 1990b: 108.

<sup>166</sup> PANIKKAR, R. 1990b: 110.

<sup>167</sup> Cf. PANIKKAR, R. 1990b: 111.

Panikkar afirma que *el pluralismo de la verdad es una hipótesis mucho más seria y problemática que el reconocimiento obvio del perspectivismo y la relatividad*<sup>168</sup>. Argumenta, en cuanto al problema del «perspectivismo» que éste giraría en torno a *cuál es la perspectiva más adecuada en orden a obtener una visión más exacta de las cosas*, sin poderse resolver a base de agregar perspectivas, lo cual sólo nos conduciría a un *regressus ad infinitum*. Y con respecto a la «relatividad» - distinta de un relativismo, auto-destructivo: todo es relativo -, resulta menos difícil de aceptar, puesto que sólo mantiene que *cualquier afirmación humana y, por tanto, cualquier verdad, es relativa en sus propios parámetros*. De ahí, que aún cuando quisiéramos negarla, esta ya «supuesta» en ese mismo acto.

Él sostiene «una verdad esencialmente relacional» - no absoluta-<sup>169</sup>. Por tanto, tenemos que distinguir. Pluralismo no equivale a pluralidad, y afirmar que *la verdad es pluralista es declarar que no hay una única verdad totalizante absoluta*. Esta afirmación se apoya en dos tipos de asunciones básicas, de índole antropológica y teológica o filosófica.

La primera asunción de índole antropológica, considera que *cada persona es una fuente de entendimiento*. No se refiere sólo al sujeto de derechos jurídicos sino que se extiende a las unidades colectivas, especialmente las culturas - como entidades históricas -. Implica reconocer que lo que cada persona y/o cultura es, guarda una estrecha relación con su autocomprensión. Por tanto, si yo soy otra persona y/o cultura, no tengo *ningún derecho a imponer mis parámetros y mis categorías de entendimiento* o visión de la realidad, en tanto que no parece ser un método adecuado, ni se puede entender la razón de procedencia de tal privilegio. No obstante, de actuar así, estaría imponiendo no sólo *mi comprensión* y sino *la idea de su autocomprensión*. Hay que agregar que en el caso de la persona, en la que entran en juego convicciones personales - no objetivables - entre ellas no podemos dejar de considerarla como *única e incommensurable*, y de ahí tener claro que no podemos tratar de igual manera todo acontecimiento humano. Y en el caso de la cultura, su autocomprensión en cierta medida es última - mito -, por tanto debe concedérsele tal rango, y evitar todo reduccionismo o juicio, lo que la convierte en una afirmación epistemológica. Así lo que se pretende enfatizar es que: *“a menos que comprendamos la lógica interna de una persona -y/o cultura- y que la consideremos como una fuente de autocomprensión no la entenderemos y nuestra incompreensión permanecerá en formas de irritación”*<sup>170</sup>.

En síntesis, comprender supone apereibirnos de la *auto-comprensión de las personas implicadas*. Por esta razón, una antropología objetiva carece de significado.

La segunda asunción es de índole teológica y filosófica, subraya la preferencia de *estar en comunión con esas tradiciones y no establecer la división*<sup>171</sup>. Su aclaración requiere poner de relieve la metafísica muy difundida en Occidente, conjuntamente a su noción de la racionalidad como *totalmente inteligible*, y acorde a la creencia básica del monismo idealista asienta, que tal Ser o Realidad, abarca todo y lo penetra<sup>172</sup>. Ya hemos mencionado que la realidad posee otras dimensiones y no puede ni tiene por qué reducirse al *logos*, o a la sola conciencia. Entre sus implicaciones más importantes, de carácter filosófico, se desprendería: *no hay nada absolutamente idéntico a sí mismo*, donde la autoidentidad implicaría absoluta (total) reflexión. Y se mantiene que cada ser, aún si se tratase de un posible ser supremo, *presenta un remanente opaco*. Es de-

<sup>168</sup> Cf. PANIKKAR, R. 1990b: ídem.

<sup>169</sup> Cf. PANIKKAR, R. 1990b: 112.

<sup>170</sup> Cf. PANIKKAR, R. 1990b: 114.

<sup>171</sup> PANIKKAR, R. 1990b: 112.

<sup>172</sup> Cf. PANIKKAR, R. 1990b: 115-116.

cir, algún aspecto que desafía la transparencia, donde se sitúa la libertad y la base del pluralismo. En otras palabras, se asume en todo ser la existencia de:

*“Un fondo abierto, un dinamismo, una faceta interna no iluminada por el auto-conocimiento, la reflexión, o similar. La espontaneidad está localizada en esta esquina de cada ser, es su propio misterio- por tanto, impensable, impredecible, libre incluso de las estructuras del pensar”<sup>173</sup>.*

Subyace a ese planteamiento su visión *cosmoteándrica* y puede concluirse la no-existencia de una verdad absoluta, simplemente por el hecho de nuestra contingencia personal - seres mortales- y, por tanto, sin acceso a ella. Ya que *la realidad misma no puede predicarse que sea autointeligible*, a menos que la identificáramos previamente con la *Realidad con Conciencia*. Por el hecho de concebirse la verdad siempre como una *relación* y uno de sus polos es aquel que *entiende*. Esto hace que aún si postuláramos una inteligencia perfecta, no podría conocer todo, sino únicamente aquello que es inteligible. De afirmar lo contrario, es decir, que tal inteligencia pudiera conocerlo todo, estaríamos admitiendo básicamente que todo es inteligible o conciencia<sup>174</sup>.

A modo de resumen, el carácter pluralista de la verdad alude a una comprensión de la misma básicamente como *relación*. Lo cual significa que *no puede ser abstraída de una relación con un espíritu particular inserto en un contexto concreto* y suponer una perspectiva y un contexto.

Tampoco podemos *identificar* la verdad con la bondad, a pesar de su posible coincidencia. Simplemente observemos la historia, y veremos cuánto *mal* (*no-bondad*) se ha realizado en nombre de la Verdad. Por tanto, la *sola* verdad, desencarnada, no es suficiente ni puede ser un absoluto, es más ni sería verdad, pues requiere *explícitamente* de la bondad<sup>175</sup>. Subyace a ese planteamiento su idea de la reducción de la verdad a *episteme* o *philia*, realizada en la filosofía occidental y el olvido de la *sabiduría del amor*.

Por tanto, el carácter pluralista de la verdad *denuncia el monismo del pensar y revela el aspecto existencial de la verdad*. Si podemos hablar de la verdad una y universal, es tan sólo como *una extrapolación de nuestra mente*. Y simplemente por ser teoría no podría ser universal. Cualquier teoría que pretenda universalidad es una teoría particular que traspasa los límites de su legitimidad negando de frente el pluralismo. Si nos remitiéramos a la *contemplación de la verdad, no es una contemplación universal, como tampoco es una «verdad» (teórica) todo lo que hay en la realidad*<sup>176</sup>.

Dentro de *la vivencia de un mito*, es decir, de un período histórico particular o cultura dada, existen criterios *unánimemente aceptados*. Y si es posible considerarlos como *verdades relativamente universales*, lo es únicamente en función de que así son contempladas por un grupo particular de seres humanos.

### 2.3.5. Crítica y consecuencias del pluralismo.

Panikkar ha sostenido el alcance y las consecuencias radicales al hablar de pluralismo como son: *el destronamiento de la razón y el abandono del paradigma monoteísta*. De lo cual, parecen no ser muy conscientes aquellos que desarrollan la temática concerniente al pluralismo. Sin embargo, a él le conducen a examinar los «límites internos» del *logos* y, por ende, los «límites» de cualquier teoría.

<sup>173</sup> PANIKKAR, R. 1990b: 116.

<sup>174</sup> Cf. PANIKKAR, R. 1990b: 116-117.

<sup>175</sup> Cf. PANIKKAR, R. 1990b: 118-119.

<sup>176</sup> Cf. PANIKKAR, R. 1990b: 119-120.

Para esa consideración recurre a su comprensión del lenguaje- paradigma del lenguaje -, como una teoría universal<sup>177</sup>. Su argumentación está integrada por tres puntos:

- La consideración de la *incapacidad del logos* - a la cual aludimos anteriormente- para *unificarse (identificarse) completamente consigo, de forma que nos mostrase una dimensión de la Realidad «incommensurable» con el logos o (...) «incommensurado» por ella*<sup>178</sup>. Y menciona la distinción entre: lo *no Expresable / lo no Expresado, lo no Pensable / lo no Pensado*. Así como la existencia de un ‘lugar’ para lo «no pensado» y «lo no hablado».

De ahí que, «lo inexpressable y lo impensable», tienen su lugar, concretamente dentro del reino del habla y del pensamiento, en cuanto podemos ser conscientes de ello. Sin embargo, con respecto a lo «no Pensado» sucede de otra manera pues no somos conscientes de ello, sino que después, quizá podemos recordar *que algo quedó impensado por un momento*. Por esa misma razón afirma *es posible que haya mucho más, y que incluso permanezca siempre impensado*, aunque ‘ciertamente’ no se puede hablar de ello, ni probarlo. Hablamos entonces de «lo Inexpressable» cuya representación sería una *x*, de la cual ninguna otra cosa puede decirse; así como de lo «no-hablado», si fuéramos a hablar de ello, lo destruiríamos – entonces sería una contradicción -.

- El reconocimiento, de igual al manera, sobre los «límites del paradigma del lenguaje».

El lenguaje *supone la existencia de algo más que el hablante* - por principio otros individuos- y *algo más que el lenguaje* - un lenguaje en singular o privado no tiene sentido -. Si fuera un simple lenguaje, de entrada, implicaría un único hablante y una plena coincidencia con las cosas que expresa. Así, anularía toda distancia y la cosa se expresaría por sí misma, sin necesidad de expresar nada más; o sería el caso de una pluralidad de hablantes, usando idénticamente el mismo habla. De ahí, un lenguaje o lengua, según Panikkar, es *la agrupación homogénea e integral de hablas*, y su función es hablar, decir, *envolver las cosas y revelarlas*, desvelar a las personas para las cuales las cosas son tales<sup>179</sup>.

A esto se puede agregar la existencia de *distintos lenguajes en el mundo*, que se relacionan unos con otros, y cada uno representa una perspectiva nueva del mundo. El conocer varios de ellos nos permite «atravesar límites diferentes» y «ser conscientes de la *multidimensionalidad* de las cosas» expresada de formas tan distintas. Analfabeto, en este sentido, sería el que únicamente conoce un lenguaje - el propio -, sin saber que la ‘misma’ cosa se puede decir de modos distintos. Aunque propiamente los lenguajes, suelen ser dialectos que han ganado reconocimiento oficial y los lenguajes reales, son los dialectos<sup>180</sup>.

<sup>177</sup> Cf. HOPKINS, S. 1985: 82. Refiere que Panikkar en la línea de Heidegger, la Gadamer y la escuela hermeneútica alemana, concibe el lenguaje común al ser humano. De acuerdo con Heidegger interpreta la fórmula de Aristóteles, del hombre como *animal racional*, o «algo viviente que tiene razón», aunque no se agota el significado de *logos* - procedente del latín: *ratio* denotando «ser astuto»-. Pero *logos*, connota también habla, palabra; por consiguiente: *el hombre se muestra a sí mismo como una entidad que habla* (Heidegger) o *el hombre es un ser que vivo impregnado de habla, palabra, logos* (Panikkar). Igualmente, si Heidegger dice *el lenguaje es la casa del ser. O que en su casa mora*. Panikkar afirma *es la vivienda del ser*, se alude no sólo a la casa, sino a la *vida* que da cada palabra. El paradigma del lenguaje sirve para explicar las religiones como fenómeno constitutivo del ser humano que también operan dentro de los horizontes de las lenguas de sus respectivos «hablantes», cf. PANIKKAR, R. 1997a: 104-105, donde Panikkar presenta la analogía entre la existencia del lenguaje y la filosofía.

<sup>178</sup> PANIKKAR, R. 1990b: 120.

<sup>179</sup> PANIKKAR, R. 1990b: 121.

<sup>180</sup> PANIKKAR, R. 1993: 107-110. Sostiene que hay algo ‘forzado’ en el *igualitarismo lingüístico*, porque cada lengua - al igual que cada hombre- es única. Siempre han habido lenguas originales y simplemente traducciones. Pero sobre todo, la ideología del desarrollo trasladada al campo lingüístico recoge la idea de la fuerza y poder de las grandes lenguas frente a los pequeños dialectos, lo cual no es sino un vestigio de la men-

En el caso de las palabras, sólo nos permiten *conformar* las cosas, pero sin agotarlas nunca, porque no las pueden expresar completamente. Estas son parte y fragmento de un contexto propio, que nos cuentan hasta donde se puede. Y, justamente, su temporalidad y enraizamiento en un suelo, provoca que no puedan ser *neutrales* o son inseparables de su contexto o de la persona que las dice. Ellas reflejan la experiencia humana total y configuran *constelaciones de significado* íntimamente ligadas a las culturas de donde han brotado e igualmente al contexto en el que se leen o hablan.

Todavía más, Panikkar en su obra *The Vedic Experience* nos indica que una palabra auténtica, no se puede traducir, solamente representar en otra escena, que necesariamente cambiará el sentido original<sup>181</sup>. Por eso, se pueden considerar como *símbolos* - no en sentido occidental platónico o aristotélico porque escinden la realidad- sino en cuanto a su *expresión interna, imagen, autorrevelación ó epifanía genuina del ser*.

En el caso del término "*son signos de información científica- etiquetas (...)- pueden ser traducidos más o menos artificialmente a cualquier lengua, porque todos son puntos medibles de referencia*"<sup>182</sup>. En esto último radica la distinción con las palabras, y se desprende la necesidad del diálogo, pues éstas suponen *puntos de referencia* que han cristalizado en «la experiencia humana», a los que sólo podemos acceder cuando la podemos compartir.

□ La teoría universal una versión del «lenguaje universal».

Panikkar afirma: "*una teoría universal pretende ser un lenguaje universal, (...) en el cual todos los lenguajes se encuentren a sí mismos reproducidos, reflejados, o a los cuales puedan ser traducidos*"<sup>183</sup>. Esta aún no existe, sin embargo, de llegar a lograrse, nos indica, que representaría principalmente un *empobrecimiento* de cara a la riqueza de los *diversos lenguajes*, porque cada uno cuenta con una visión ventajosa de la realidad. Concede que es *lógico tener nuestro propio lenguaje y querer expresarlo todo a través de él, pero no para suplantarlo* otros.

De ahí, que cualquier intento de formular una «teoría universal» - o teoría de las teorías- nos lleva a un *lenguaje de lenguajes, un metalenguaje, una metateoría*. Lo que supone, ya sea que es *otra teoría*, con la pretensión de ser y abarcar el conjunto; o bien, que es una «meta-teoría» y entonces no propiamente una teoría sino, otra cosa. Por tanto, ningún lenguaje puede *agotar* la realidad humana. Y *sólo juntos* en diálogo podremos alcanzar a tocar *la universalidad de la vida humano*.

Finalmente, apoyándose en la sociología del conocimiento, Panikkar, indica que cualquier teoría en primera instancia *brotó de una praxis y es alimentada por ella, aún cuando frecuentemente está en oposición dialéctica con la misma*. Incluso, cuando pretende explicar el *status quo*, no puede negar que ha surgido del mismo<sup>184</sup>. En ese sentido es *dependiente* de una praxis, lejos de poder ser considerada universal. Propiamente el problema se plantea cuando esa teoría olvida su *condición*, de ser simplemente una «explicación» intelectual de un dato dado.

Además, esa relación teoría-praxis constituye un círculo vital, ambos componentes intrínsecos del mismo factor humano, de ahí la exclusión de su posible síntesis; pues hay *una polaridad constitutiva y mutuamente dependiente*.

---

talidad colonial. El que una lengua tenga algo que decir, procede del vivir sus propias raíces y ser creativo, inspirándose en lo propio. Tiene que contribuir a la complejidad y el color de la vida, si sólo sabe imitar y traducir, ha perdido su vitalidad y morirá.

<sup>181</sup> Cit., en: HOPKINS, S. 1985: 79.

<sup>182</sup> Cf. PANIKKAR, R. 1990b: 124-125.

<sup>183</sup> PANIKKAR, R. 1990b: 123.

<sup>184</sup> PANIKKAR, R. 1990b: 126.

Para cerrar este apartado sobre «el mito emergente del pluralismo», siguiendo a Hopkins, R. Panikkar, se basa fundamentalmente en el reconocimiento de la «*contingencia*» y la «*relatividad radical*». Lo cual proviene de su traducción de la intuición budista del *Pratītyasamutpāda* o «cooriginación interdependiente», que atribuye una visión parcial de la totalidad - como suma de las partes- a cada persona o tradición<sup>185</sup>-. Es justo admitir que una aproximación a un modelo tal requiere sin duda del método adecuado.

## 2.4. HACIA UNA «FILOSOFÍA INTERCULTURAL».

Ya mencionamos, que nuestro autor es reiterativo al enfatizar la importancia del *diálogo dialógico*, considerado no sólo al nivel personal, sino que extiende su planteamiento, a los estudios comparativos y los encuentros interculturales. Aquí nos referiremos al ámbito de la filosofía.

Es oportuno observar que hasta aquí que las nociones de [mito-racionalidad-espíritu, religión-cultura, sabiduría, diálogo, naturaleza plural de la realidad], convergen a manera de hitos en un recorrido que nos conduce a poder observar la progresiva transformación de su filosofía hasta que emerge el planteamiento de un *estilo* nuevo de filosofar. A continuación retomamos el camino filosófico emprendido por Panikkar que inicia con la distinción entre la posibilidad o imposibilidad de la existencia de una filosofía *comparativa* y su paso hacia una filosofía *imparativa*; después de una filosofía *dialógica* a una filosofía *intercultural*. Cerraremos el apartado con una sumaria de las tesis sobre la interculturalidad y sus relaciones con la cultura.

### 2.4.1. Sobre el origen y naturaleza de los «estudios comparativos».

Panikkar nos indica - apoyado en la sociología del conocimiento- que si nos remontamos a los orígenes histórico-culturales de las disciplinas comparativas, se puede ver que éstas ‘proliferan’ en momentos históricos particulares. El interés por estos estudios brota del «impacto de la ciencia natural» en otros campos del conocimiento. Y este *impacto* no es sólo de índole sociológica o pragmática, sino epistemológico. Por tanto, se caracteriza por un querer saber *cómo* se comportan los fenómenos estudiados aunque no sean sistemas científicos, es decir, hechos de la naturaleza o la cultura humana. A ello se agrega el impulso actual de un sincero deseo por entender las culturas extranjeras - filosóficas o religiosas- pero a partir de sus propios términos.

El «problema» de los estudios comparativos surge específicamente cuando percibimos la ‘incapacidad’ de toda disciplina para tratar *exhaustivamente* su propia materia, e incluso se sospecha que el mismo objeto es tratado por otras disciplinas. Por otro lado, se alberga también la presunción, en un momento transido de una conciencia postcolonial, de que tampoco es posible entender las distintas culturas y/o religiones extranjeras sin deformarlas, o al menos ponerlas en peligro. Es decir, se formula el interrogante si cabe entenderlas sin reducirlas a los propios modelos de comprensión. Aquí ya se siente y vislumbra la necesidad de justificar un pluralismo.

No obstante, frente al optimismo en la recepción de este tipo de estudios y el auge de su método cuantitativo - que exige una escala cuantitativa- nuestro autor asienta que los fenómenos humanos pueden requerir un método más complejo y finalmente, este tipo de estudios *forman parte de la corriente de universalización, característica de la cultura occidental*. En ese sentido, pueden interpretarse como un ‘cambio de estrategia de dominio sobre los otros pueblos’, si bien por lo general inconsciente, por el cual se intenta establecer ‘cierto control’ mediante una *visión global*. Las consecuencias predecibles bajo el conocimiento de la sabiduría de otras culturas serían la *descentralización y pluralismo*. Sin embargo, paradójicamente, con respecto a la

<sup>185</sup> Cf. HOPKINS, S. 1985: 86. Dicha intuición corresponde al *Advaita* de la tradición hindú.

filosofía comparativa - la cual intenta superar la *pluralidad de visiones*- podría terminar *legitimando sistemas mutuamente irreconciliables y así convirtiéndose en baluarte del pluralismo*<sup>186</sup>.

Ahora bien, los estudios comparativos representan un problema en lo que se refiere a su *naturaleza*, su misma posibilidad de existencia y las dificultades que implica su metodología. Constituyen pues un desafío cargado de no pocas dificultades.

Panikkar, en sentido estricto, sostiene que no puede haber una «filosofía comparativa» y, por lo tanto, tampoco una filosofía comparativa de la religión - ambas estrechamente vinculadas entre sí -. A modo de síntesis argumenta que, el concepto mismo es *contradictorio*, ya que la filosofía por naturaleza exige una dimensión de ultimidad - cuando menos en su esfera -. Por eso de concebirla en sentido *comparativo* tendríamos que poseer una base *neutral*, más allá de las filosofías que comparan; es decir, un terreno común en donde haya un acuerdo para aplicar un criterio particular, una norma mutuamente aceptada o punto común de referencia<sup>187</sup>. Sin excluir por ello la posibilidad crítica o el rechazo de un sistema particular, sólo que las razones aducidas para comparar tendrían que satisfacer también al sistema que se critica. Y mantiene como idea central sobre ésta filosofía:

*“Es diferente de todos los demás estudios comparativos por razón del sujeto mismo que compara (...) -además- es imposible como disciplina independiente, y que no obstante surge en el reconocimiento mismo de su imposibilidad”*<sup>188</sup>.

En consecuencia, procede a analizar la pretendida *independencia* de esta disciplina, su metodología y sujeto material con el fin de liberarnos del horizonte *limitado* de una ‘simple’ visión filosófica omnicomprensiva. La que, dicho sea de paso, en teoría nos convierte *realmente ciudadanos del mundo*. Ésta utiliza para expresarse conceptos tales como el patrón de un gobierno mundial, una ciudad global, una tecnología, una lengua universal, etc. A los que subyace la legitimación de una visión única de las cosas, la llamada filosofía universal o filosofía comparativa. Precisamente esa visión única de una realidad monolítica es la que intentará disipar.

#### 2.4.2. Aproximación a la «filosofía comparativa».

Panikkar nos relata que, desde la antigüedad, varios autores tuvieron su manera específica de hacer filosofía. Todos ellos percibieron «el conjunto de sistemas», frente al que fraguaron su propia postura. Algunos emprendieron la crítica (Nagarjuna), pero otros describieron las opiniones de sus predecesores intentando sopesarlas y juzgarlas (Aristóteles); incluso, se buscó un método que librara de dudas (Descartes), y hubo quienes conscientes de la enorme disparidad hicieron de este hecho un argumento de conveniencia (respectivamente *sraddha* y *fides*, Sankara y Santo Tomás). Sin embargo, subraya, ninguno hizo «filosofía comparativa», en el sentido moderno del término, aunque de hecho en muchos momentos procedieron comparando los diversos discursos filosóficos. Esto se explica básicamente porque la filosofía comparativa no se concibe como *mera historia de la filosofía*, ni tampoco como una *crítica de las filosofías previas*.

<sup>186</sup> Cf. PANIKKAR, R. (1990c). *¿Dónde está el fulcro de la filosofía comparativa?* En: S.D.I.: 71. Este ensayo fue publicado anteriormente: 116-136. -(1988). *What is Comparative Philosophy Comparing?* en: *Interpreting across boundaries. New Essays in Comparative Philosophy*, (Larson, G. J. / Deutsch, E. (eds.) Princeton: Princeton University Press.).

<sup>187</sup> Cf. PANIKKAR, R. (1992). *Aporías en la Filosofía comparativa de la Religión*, en: Cuestiones Epistemológicas. Materiales para una Filosofía de la Religión I. GÓMEZ CAFFARENA, J./ MARDONES, J. MA. (coords.), CSIC (Madrid)/Anthropos (Barcelona) 92-104. Sobre las aporías referentes al terreno común.

<sup>188</sup> PANIKKAR, R. 1990c: 73-74; han sido las tesis mantenidas en: PANIKKAR, R. 1992: 85-115; y en su trabajo previo *Aporías in the Comparative Philosophy of Religion, Man and World* 3-4 (1980) 357-383.

Nuestro autor considera que la «filología comparativa» - nacida a fines del siglo pasado - fue la *precursora* de la «filosofía comparativa», a la cual debe su existencia y parte de su éxito. A través de la filología comparativa *“la erudición provinciana occidental amplió su comprensión de algo tan fundamental, como – es- el lenguaje (...) aún cuando no pretende ser un metalenguaje”*<sup>189</sup>. Aunque distingue claramente el sujeto de ambas disciplinas.

La «filosofía comparativa» tiene su propio *status* independiente, que es distinto de las nociones convencionales de comparación empleadas por los pensadores sistemáticos. En el sentido de que toda filosofía *se expresa frente a los antecedentes de otras opiniones* - explícita o implícitamente establecidas - y *está en diálogo con todo el mundo filosófico que le rodea* - pero también con el predecesor -. De ahí se desprende que, *cada filosofía es una filosofía comparativa en cuanto que se compara a sí misma - y aparentemente con éxito - frente a otras visiones filosóficas*<sup>190</sup>. Aún así, nuestro autor realiza un análisis de la «filosofía comparativa», atendiendo a sus orígenes como disciplina, a la significación de ambos términos, su alcance e implicaciones.

La «filosofía comparativa» en nuestros días *trata de ser una disciplina autónoma* y «pretende comparar dos, o más, o todas las visiones filosóficas dándoles un tratamiento justo sin - al menos idealmente - suscribir ninguno de ellos»<sup>191</sup>. Este es precisamente el punto a debatir. Atinadamente, nuestro autor, indica que aunque los viejos enfoques filosóficos, si eran auténticos, intentaban ser justos con el adversario, sin embargo, casi siempre era un doble monólogo, donde se buscaba reconstruir los argumentos de lo que el otro quería decir, porque nunca estaba presente; además se orientaban al convencimiento. Por eso *dominaba* al otro mediante la comparación y en su ausencia.

Pasemos a una aproximación al término de filosofía comparativa<sup>192</sup>. Según el *punto de vista nominal*, la denominación «filosofía comparativa» se refiere a *un tipo de filosofía*, que es resultado de la comparación de distintas corrientes filosóficas. El *punto de vista material*, correspondería interrogar por su naturaleza o fundamentos últimos *qué clase de filosofía es la filosofía comparativa, cuál es el estado de la cuestión es una cuestión filosófica*.

Frente a esta problemática, Panikkar se limita a indicar que es posible aceptar que halla *una actividad humana que se pregunta por los procesos de cuestionamiento y reflexión de las cuestiones finales*. Ésta ha sido una preocupación – tradicional – de la filosofía, que implica preguntarse por lo que es, su función específica y constitutiva.

Ya Aristóteles lo sugirió *al hablar de la ciencia que busca dentro de su propio fundamento*. Y por su parte *Brhadaranyaka Upanisad* se preguntaron *cómo conocer al cognoscente*. Lo cual, nos advierte Panikkar, representa de un lado, la pregunta planteada de forma impersonal sobre la naturaleza del conocimiento, y, del otro, tratar la cuestión de manera que adquiriera un tono más personal y existencial. En cualquier caso, así arranca la problemática clásica de la filosofía.

Sin embargo, aún no hemos resuelto el problema relacionado con la cuestión de si *la filosofía comparativa es un tipo peculiar de filosofía que compara filosofías* o si la ‘dificultad’ estriba

<sup>189</sup> PANIKKAR, R. 1990c: 72. También nos indica que Max Müller (1868) dió su Conferencia Inaugural en la Universidad de Oxford, aunque ya doce años antes había escrito sobre “mitología comparativa”. Y Clemente V (1311) erigió cátedras de Hebreo, Caldeo y Árabe en cuatro universidades europeas (París, Oxford, Bolonia y Salamanca) lo mismo que en Roma. Desde ese momento el fermento no murió. Para este dato nos remite en su nota n. 3 al: *Concilii Viennensi (1311-1312), decretum 24, Conciliorum oecumenicorum decreta*, 3ed. (Instituto per le Scienze religiose, Bologna 1973) 379.

<sup>190</sup> Cf. PANIKKAR, R. 1990c: 73.

<sup>191</sup> Cf. PANIKKAR, R. 1990c: ídem.

<sup>192</sup> Cf. PANIKKAR, R. 1990c: 74.



en el no saber qué ‘tipo’ de filosofía es. El dilema - al parecer insuperable- se formularía: *¿Es una filosofía que establece juicios sobre las demás, o una metafilosofía que establece otra filosofía de orden superior?*

Para responder, Panikkar, se centra en el término «comparativa». Se pregunta: porqué plantear el término de *filosofía comparativa* y no *comparada*, al igual que lo hacen *las lenguas romances*. Es decir, “*vergleichende Philosophie*” – filosofía comparativa o comparadora - y no, como sugieren las lenguas germánicas “*vergleichene Philosophie*”- filosofía comparada<sup>193</sup>. Lo cual nos llevaría a distinguir:

- **La filosofía comparativa o comparadora**, sería aquella filosofía que «procede temáticamente por medio de comparaciones con otras filosofías», y considera como punto de partida la filosofía que establece la comparación.
- **La filosofía comparada**, es aquella constituida como «resultado del proceso de una filosofía que se compara a sí misma con otras filosofías». Cabe preguntarse si, eso sería todo, lo que realiza la filosofía comparativa.

Para intentar enfrentar esta alternativa, Panikkar considera la expresión «**Ciencia Comparativa de la Filosofía**». Ésta es equiparable a los estudios respectivos en el área de la literatura y las religiones. Pero todavía quedaría por aclarar la disyuntiva. Aunque parece claro que estaríamos aludiendo a una *ciencia* cuya función es comparar filosofías y no a una filosofía. Esta cuestión es esencial.

Después, nuestro autor, ensaya una serie de aproximaciones, en orden a clarificar lo que es la filosofía comparativa, que reproducimos sumariamente<sup>194</sup>.

- a) «La filosofía comparativa, es filosofía» en cuanto tal; sin embargo, no es mejor que cualquier otra. Simplemente es *otra* filosofía y participa igualmente de las limitaciones atribuidas a las demás. Por eso, si *no* hay un lenguaje universal tampoco puede haber una filosofía comparativa universal.
- b) El planteamiento acerca de la filosofía comparativa puede ser «una cuestión filosófica» con la función específica es *comparar las filosofías existentes*. Esto nos remite a su status epistémico, su carácter filosófico y el lugar que ocupa en la *empresa* filosófica. Por tanto, se distingue de la pregunta por la naturaleza de la realidad o la esencia del preguntar en general.
- c) De manera que interrogamos qué es lo que cuestionamos al preguntarnos por la *naturaleza* de la filosofía comparativa. Es preguntarnos: *Cómo una filosofía se relaciona con otra, o cómo diferentes escuelas filosóficas se relacionan una con otra, o cuál es su visión acerca de problemas concretos, cómo se inter-relacionan y cómo podemos comparar, de forma que descubramos una tipología que nos proporcione una comprensión más profunda de todos ellos*<sup>195</sup>. De ahí, la interpretación de la tarea del filosofar, qué presupuestos le aportan aquellos que la realizan, siendo conscientes de que nosotros también aportamos *nuestras suposiciones* para llevar a cabo la investigación.

Finalmente, en el caso de una *filosofía comparativa crítica* tendrá que interrogarse por el *tipo de filosofía* o la *actitud filosófica* asumida al emprender su tarea concreta.

<sup>193</sup> Cf. PANIKKAR, R. 1990c: 75-76.

<sup>194</sup> Cf. PANIKKAR, R. 1990c: 76-77.

<sup>195</sup> Cf. PANIKKAR, R. 1990c: 77.

Enseguida Panikkar subraya la existencia de «diversas interpretaciones» de la filosofía comparativa en la actualidad. Opta por cuatro modelos para analizar. Como antecedente nos propone una definición hipotética de la filosofía comparativa: *el estudio filosófico de algunos problemas a la luz de más de una tradición*<sup>196</sup>. Lógicamente tal estudio *depende* de la filosofía en la que cada uno se desenvuelva, pero incluso la misma *selección* de tradiciones, denota necesariamente la opción por unas categorías filosóficas de comprensión. Por eso constituye un imperativo aclarar la filosofía *implícita* a toda filosofía comparativa. A este respecto argumenta:

*“Todas estas opciones que nos dan un tipo de comprensión diferente de la filosofía comparativa, (...) no ofrecen una base satisfactoria para una verdadera filosofía comparativa independiente. Es más, todas juntas nos dan una visión de la debilidad de esta (¿nueva?) disciplina, la cual está todavía en proceso de búsqueda de su propia identidad y justificación (...) su naturaleza consiste en esforzarse por un ideal tan reconocido como imposible”*<sup>197</sup>.

Sólo el hecho de autodenominarse una *filosofía comparativa*, cuya función es *comparar*, es decir, *establecer una escala universal de diferentes autocomprendiones de las distintas filosofías*, supone tener en cuenta al menos dos cosas: *por lo menos dos comparanda*, y *el comparans*; este último tendría que ser un elemento ‘distante’ y ‘fuera’ de los *comparanda* - o las cosas para comparar -. Porque «comparar» *es una actividad de la mente que toma una postura neutral respecto a las cosas comparables*<sup>198</sup>.

En este sentido, son posibles cuatro modelos de filosofía comparativa, con sus respectivas filosofías subyacentes, que nuestro autor va a criticar:

**-Modelo 1: La filosofía trascendental.** Ineludiblemente la comparación nos conduce a la *ambigua* idea de la trascendencia, que intentan eludir muchas filosofías. Nuestro autor argumenta:

*“Si la filosofía en último término es un asunto humano, la filosofía comparativa podría ser solamente manejada desde un punto de vista suprahuman. Necesitaría un fulcro arquimedeano que quedase fuera del alcance de las partes contendientes. Sin recurrir a ninguna especie de deidad trascendente, la filosofía comparativa aparecería así como una especie de filosofía trascendental”*<sup>199</sup>.

Por tanto, la filosofía trascendental se nos presenta básicamente como una filosofía dedicada a estudiar las «condiciones de posibilidad» acerca de su propia tarea. Por eso se interroga acerca del *status* de todas las *aserciones filosóficas, a la luz de la unidad de la conciencia en el acto del conocimiento mismo*. Su filosofía *implícita* radica en una especie de *filosofía a priori* o *metafilosofía*.

La crítica de nuestro autor, concede validez a tal filosofía, aunque cuestiona, si en sentido estricto puede llamársele filosofía comparativa cuando *“asume una concepción de la filosofía que probablemente es la más comprehensiva pero que ciertamente no es universal*. Y pasa a contrastar con la naturaleza de la propia filosofía comparativa, cuya exigencia es *trascender*-salir de mí propia filosofía- pero igualmente *la neutralidad y ausencia de prejuicio*. Argumenta lo *impropio* de tal nombre, ya que a pesar de que se nos presenta como una plataforma adecuada – válida - para comparar, nos indica la necesidad de ‘ajustarse’ a las filosofías comparadas. Entonces, seguramente, algunas de ellas no la aceptarían particularmente en lo tocante a los juicios emitidos respecto a ellas, ya que se fundan en valores no reconocidos por ellas.

<sup>196</sup> PANIKKAR, R. 1990c: 77.

<sup>197</sup> PANIKKAR, R. 1990c: 78.

<sup>198</sup> Cf. PANIKKAR, R. 1990c: ídem.

<sup>199</sup> PANIKKAR, R. 1990c: ídem.

Aún resta aclarar si ese *salir* de la propia filosofía, se puede entender como filosofía comparativa o la tarea propia de la filosofía. Incluso por el simple hecho de tener una identidad específica podrá ser *una filosofía comparativa convincente* para mí, *pero sin satisfacer una de las reglas constitutivas*, a saber: el sujeto material de la filosofía comparativa no es el objeto tradicional de la filosofía: realidad, verdad, etc., *sino sólo un aspecto muy específico*. De ahí que, *no pueda reducir a los cognoscentes a objetos conocidos o entendidos (por nosotros)*. Esto representa en el fondo ‘aceptar’ una reducción de todas las visiones a la de *una única filosofía*.

Panikkar agrega respecto al contexto de emergencia de la filosofía comparativa que ésta se desarrolló como «una parte» de la religión comparativa, apoyada en *la creencia de una razón trascendente bis a bis con todos los fenómenos religiosos*. En consecuencia, la razón quedó *cualificada* para valorar las religiones y se justificó el proceder a *su comparación* sobre la base de una escala racional trascendental. Análogamente, si las filosofías son *producto de la razón*, esto significa, que podríamos recurrir a esa *especie de razón pura cualificada* para comparar. *Contra ello se nos presentan dos objeciones - ya conocidas por nosotros hasta aquí- referentes a los diversos aspectos y formas de la racionalidad y el hecho, de que muchas filosofías no se comprenden a sí mismas como opus rationis*, de lo cual no se desprende la equivalencia de su irracionalidad<sup>200</sup>.

Por tanto, concluye que la filosofía trascendental resulta *demasiado ambiciosa* para desenvolverse como una filosofía comparativa.

**-Modelo 2: La filosofía estructuralista.** Esta filosofía comparativa procede mediante una *especie de análisis formalizado de los modelos comunes presentes en los diversos sistemas filosóficos*; supone asumir la ‘traductibilidad’ *las visiones filosóficas en fórmulas*, equiparando la coherencia matemática a la comprensión humana, de manera que podríamos llegar a sus *estructuras comunes de conducta o pensamiento* (modelos) utilizados para descifrar la naturaleza de la realidad y compararlas, con el objetivo de establecer una ‘tipografía’. Esto para nuestro autor no es sino un análisis estructural y *no una filosofía*<sup>201</sup>.

Panikkar critica el reduccionismo de esta alternativa, preguntándose por la justificación que permite a la razón conformarse *ciegamente* según las leyes estructurales. Y nuevamente, se pregunta por qué las leyes de la mente han de ser idénticas a las de la realidad. Además, considera que éste tipo de análisis es incapaz de abordar la mayoría de la temática planteada por las filosofías tradicionales.

**-Modelo 3: La filosofía lingüística.** Panikkar *distingue* esta filosofía del análisis lingüístico. La filosofía lingüística equipara cada filosofía a un lenguaje, de ahí se desprendería la comparación entre ellos. Sin embargo, aparece nuevamente la dificultad, ya que la opción por cualquier perspectiva provoca la falta de verdadera *neutralidad* al comparar.

No obstante, nuestro autor reconoce el mérito de la filosofía lingüística al mostrarnos la *relativa autonomía (ontonomía) de cada filosofía y su relativa completitud*. En el sentido de que cada lenguaje es autónomo e internamente completo. Y de ahí nos conciencia sobre el hecho de la comparación innecesaria para acceder propiamente a una comprensión. Así se desplazan los *comparanda* al campo de inteligibilidad del otro, esto es, se traduce<sup>202</sup>. Y éste traducir es sinónimo de:

<sup>200</sup> PANIKKAR, R. 1990c: 80.

<sup>201</sup> PANIKKAR, R. 1990c: 80-81.

<sup>202</sup> Cf. PANIKKAR, R. 1990c: 82.

*“Encontrar las equivalencias correspondientes (equivalentes homeomórficos) entre las diferentes lenguas, para ello necesitamos de un tercer elemento que una los diversos universos del discurso”*<sup>203</sup>.

Es decir, primero se requiere *captar el significado* de una palabra - su equivalente al castellano, si fuera el caso- y segundo, implica una *intuición creativa*, la cual nos permitiría *flotar sobre los lenguajes, antes de aterrizar en la expresión o expresiones correctas y apropiadas*. Por eso cada traducción es una transformación en un doble sentido: del lenguaje al que se traduce y del lenguaje del que se parte. Nuevamente aún cuando se superaran los problemas obstáculos de una traducción subsiste el problema de la filosofía comparativa.

La crítica de nuestro autor radica en que una vez expuestos los argumentos de las partes, necesariamente tendremos *que parar ante la visión básicamente incomparable de dos realidades* que podrían acoger afirmaciones incluso contradictorias. En consecuencia podríamos argüir todo tipo de factores, pero *estas hipótesis no cubrirían el vacío*. La formulación de una comparación exige partir de una tercera plataforma independiente. Normalmente suele ser la nuestra, y no la de ellos. En todo caso, habremos logrado *una exposición de diferentes sistemas* - o filosofía basada en la lingüística -, capaz de proveernos de visiones filosóficas valiosas, pero tampoco es una filosofía comparativa.

**-Modelo 4: La filosofía fenomenológica.** Panikkar nos indica que por lo general la filosofía comparativa ha sido entendida como *«la comparación de los modos en que un problema filosófico particular es visto por más de una escuela filosófica»*. Y la fenomenología descansa implícitamente en esta opción, en tanto nos ofrece un antecedente común, «los estados de la conciencia» para comparar fenómenos y conceptos. De ahí parte la posibilidad de alcanzar puntos de vista *pluriculturales*.

La crítica de nuestro autor a esta filosofía radica en reconocer su beneficio al ofrecernos *visiones transversales de problemas* a través de diferentes sistemas filosóficos. No obstante, aparece nuevamente la objeción, y no puede sustituir a una filosofía comparativa verdaderamente *independiente*, en tanto que, un problema particular arrancado de su contexto, no representa el problema filosófico *real* que nos concierne. Así mismo, *la suma de todos los problemas filosóficos nos daría la visión unitaria que muchas filosofías tienen*. Por tanto, una y otra filosofía no son equivalentes.

#### 2.4.3. De la filosofía comparativa a la «filosofía imparativa».

Una vez considerados los aspectos anteriores, a modo de elenco, presentamos algunos puntos centrales de la denominada «filosofía comparativa»<sup>204</sup>:

1. La «filosofía comparativa» como disciplina independiente ‘estrictamente’ hablando, no es posible, no puede negarse la existencia de la misma y su influencia creciente. Paradójicamente: *crece mientras intenta lo imposible, esto es, superar su pluralidad*.
2. La «filosofía comparativa» intenta *comparar* los mitos finales, sobre ellos, las diversas culturas han construido sus mundos. Pero ahí no puede darse una comparación *neutral*, porque *todos permanecen en un mito y no pueden eliminar el horizonte último en el cual están situados y con respecto al cual entendemos, permanecemos, vivimos y tenemos nuestra conciencia*.
3. La «filosofía comparativa» en cuanto filosofía, *nos hace conscientes de nuestro propio mito* introduciéndonos en el mito de los demás, y por ésta misma razón cambia nuestro

<sup>203</sup> PANIKKAR, R. 1990c: ídem.

<sup>204</sup> Cf. PANIKKAR, R. 1990c: 92-94.

horizonte: desmitologiza y transmitifica. *Transforma* nuestro mito desde el momento que lo descubrimos como tal. Lo que *nos salva* de vivir en la falacia o de creer que todos los demás viven en mitos excepto nosotros

4. La «filosofía comparativa» en cuanto filosofía, *es un proceso continuo*. En consecuencia no cabe esperar resultados definitivos. Aún incluso el ‘fracaso’ de un proyecto acerca de una ‘verdadera’ filosofía comparativa, *como juicio de todas las filosofías, destapa su naturaleza real*.
5. La «filosofía comparativa» tiene un papel en el mundo moderno, tendría que ser algo más que una filosofía *comparada o que compara*. Esta filosofía es *imparativa y de contraste*, porque nos hace conscientes de que *no podemos hacer filosofía en un vacío* o ‘exclusivamente’ entre nosotros y cumpliría ésta una función triple: *profundizar* en nociones comunes (prefilosóficas), *aprender* de las experiencias de los otros, y *someter* a crítica radical los resultados obtenidos, sin embargo requiere nuestra disposición.

Por eso Panikkar advierte, que si en la actualidad, ya no se concibe la búsqueda de la certeza como el cometido *real* del *verdadero espíritu*, se tendrán que: “*poner al mismo paso (comparare) las diferentes manifestaciones de la experiencia humana, esto iniciaría con un nuevo proceso del filosofar, significa un tratar de comprender, reflexionar, conformar y transformar, tratar de conocer la realidad con la ayuda de todos los medios a nuestro alcance*”<sup>205</sup>. Lo cual implica que la maduración de una «filosofía comparativa» se lleva a cabo como «una actividad *ontológica del espíritu humano*» que procede contrastando cada cosa y puede aprender de todos los lugares y emitir una crítica radical de tal empresa.

La ciencia nos provee de un criterio objetivo de mensurabilidad. Pero la filosofía comparativa en general - y particularmente la de la religión- no descubre la imposibilidad de aceptar un *metrón* universal o criterio de comparación. Nos encontramos así ante la disyuntiva de aceptar una pluralidad inconexa de filosofías o la posibilidad de concebir una «filosofía dialógica».

A juicio de Panikkar la dificultad principal de la «filosofía comparativa» radica en su *punto de partida*. Pues siempre al *comparar* - consciente o inconscientemente - filosofías, lo hacemos desde una filosofía específica, si se quiere *abierto* a las demás para entenderlas en su perspectiva inicial, y sin descartar la posibilidad de un cambio de dinámica durante este proceso. Sin embargo, subraya que *no es posible entender la otras visiones más que mediante el diálogo con ellas*. El mismo *poder de la convicción* radica en poder hacerse entender. Esto no es sino, situar el propio discurso en el marco dado por las opiniones de los otros implicando *necesariamente* el diálogo. Agrega, si atendemos al contexto actual, podemos percibir un dinamismo del filosofar movido más por el diálogo que por la comparación. Lo cual perfila ya el nuevo ideal, interesado en acentuar no lo que yo pienso sobre el otro sino «sí soy capaz de captar lo que el otro piensa sobre mí mismo».

Unido a ese último aspecto, conviene traer aquí la exigencia de *ultimidad* atribuida a la filosofía, ya que constituye su distinción con respecto a la ciencia, cuyas explicaciones referidas exclusivamente a los comportamientos, no le satisfacen plenamente. En tanto que, el espíritu humano no se contenta con la simple descripción - o comparación- de las filosofías; desea ir más a fondo. Esto último exige «profundizar y cultivar un aprendizaje» de todas las disciplinas. Proceso que el latín medieval denominó como *imparare*.

---

<sup>205</sup> Cf. PANIKKAR, R. 1990c: 94.

Por consiguiente, Panikkar nos propone el modelo de «filosofía imparativa»<sup>206</sup>, que sería propiamente aquella: *“actitud filosófica abierta, dispuesta a aprender de cualquier rincón filosófico del mundo, pero sin pretender comparar filosofías desde un objetivo neutral, y desde un punto de vista trascendente y ventajoso”*<sup>207</sup>. A este respecto cabe añadir que, la mayor parte de las filosofías se miran así mismas como *únicas* y *últimas*. Se desprende, por tanto, que **no** podemos justificadamente *comparar*, unir cómo en un mismo pie (o par). Pero siempre podemos aprender (*imparare*), estando dispuestos a pasar a través de las diferentes experiencias filosóficas de otras gentes. De esta manera contaríamos con una filosofía *imparativa* que se caracteriza por ser un aprendizaje:<sup>208</sup>

- Reflexivo y crítico, pues considera la experiencia humana acumulativa y conduce cada aspecto a un análisis crítico, con las herramientas disponibles, manteniendo la apertura y provisionalidad de cara al futuro. Parte del convencimiento de que es ineludible tomar una postura al filosofar, *tal limitación hace nuestro filosofar relativo a las empresas similares acometidas desde diferentes ángulos*. Por tanto, *no pretende poseer un punto de vista fuera del tiempo y espacio ni por encima de cualquier otra filosofía*. Y se reconoce que el filosofar justamente siempre se ha crecido a partir de las reflexiones críticas o desde las posiciones prefilosófica.
- Consciente de la contingencia de sus propias asunciones<sup>209</sup> y de la inevitable necesidad de descansar en presuposiciones limitadas, aún no examinadas, porque no somos la única fuente de auto-comprensión. Ni somos conscientes totalmente de nuestros presupuestos a tal punto de no poder darnos cuenta de su problematicidad. Son los demás quienes nos ayudan a cuestionarlos.
- Interroga y considera que es constitutivamente correcto preguntarse por sus fundamentos más básicos, si esto es requerido por cualquier otra escuela filosófica, ya que nada es no-negociable. Ya que su propia y primera preocupación temática se constituye por la búsqueda del fundamento primordial del filosofar. Esto la convierte en una filosofía abierta al diálogo dialógico con otras visiones filosóficas, y no sólo a la confrontación dialéctica y al diálogo racional. Además, pretende formar su visión filosófica de la realidad tomando sistemáticamente en cuenta el alcance universal de la experiencia humana en tanto le es posible hacerlo en cualquier situación concreta.

Panikkar considera a la «filosofía imparativa» como uno de los modos *idóneos* de representar la «filosofía comparativa», ya que permite superar visiones provinciales y chauvinistas, cultiva la tolerancia y la comprensión de toda la riqueza humana. Pero igualmente se interroga si *puede ser estrictamente llamada filosofía comparativa*.

Ya se ha expuesto anteriormente, cómo subyace siempre a toda «filosofía comparativa» una filosofía *implícita*. No obstante, queda aún por mostrar si ella puede ser independiente, *autónoma*. En este sentido cabe preguntarse *si no tendremos una filosofía comparativa propia por una combinación de todas las actitudes filosóficas implícitas*. Frente a esto, nuestro autor, responde nega-

<sup>206</sup> Cf. PANIKKAR, R. 1990c: 84. Nuestro autor nos propone ésta como la quinta opción, sin embargo, en función de los apartados siguientes, hemos preferido considerarla de forma independiente.

<sup>207</sup> Cf. PANIKKAR, R. 1990c: 84. El término imparativa, de *imparare*, es un verbo que procede del latín no clásico, *in-parare*. *Parare*, equivalente a preparar, proporcionar, proveer.

<sup>208</sup> Cf. PANIKKAR, R. 1990c: 84-86.

<sup>209</sup> Cf. PANIKKAR, R. 1990c: 85. Observa nuestro autor que no se es consciente de las pre-sub-posiciones, es decir, podemos descubrir lo que está frente a nosotros (*pre*) pero no lo que está en la base (*sub*) de lo que suponemos. Al darnos cuenta de los presupuestos podemos elegir entre aceptarlos - convirtiéndose en supuestos- o bien rechazarlos - teniendo que cambiar nuestro punto de vista inicial -.

tivamente, con rotundidad. Pues equivaldría a desplazar el problema hacia *un tercer grado de filosofías comparativas* y, de esa manera, podríamos continuar indefinidamente. Tampoco ve la razón por la cual debiera ser solamente *una* filosofía comparativa de *las* filosofías comparativas.

Sin embargo, ante el hecho de una *pluralidad de filosofías* comparativas es inevitable preguntar: si la verdad es una - como se ha mantenido tradicionalmente - *¿cómo puede haber pluralidad de filosofías pretendiendo cada una de ellas verdades últimas?* Esto ha sido un aspecto que ha estimulado también a la filosofía comparativa. Es más, *¿podemos pasar, de facto, de una pluralidad de filosofías (o filosofías comparativas) a un pluralismo filosófico, de iure?* Esto conlleva una serie de consecuencias a un nivel práctico y vital, incluida para toda rama de la actividad humana. Y si consideramos que todas las filosofías pretenden poseer un carácter último, ese paso no podría ser entendido como una *superfilosofía* - o *metafilosofía* -, inclusive porque la misma naturaleza de la filosofía no lo permite. Por eso, la cuestión quedaría centrada en su núcleo fundamental si admitiéramos que: *“no trata de la multiplicidad o diversidad como tal, sino de la inconmensurabilidad del constructo humano en asuntos homólogos (...) toca los límites de lo inteligible (no sólo para nosotros, sino en sí mismo)”*<sup>210</sup>. Ahí radica el mayor reto del espíritu humano, que nos lanza a orillas donde se toca lo *inefable* y muchas veces, el *silencio*.

#### 2.4.4. De la filosofía imparativa a la «filosofía dialógica».

Hemos dicho que la filosofía imparativa estaba abierta al *diálogo dialogal*... Es el paso denominado de la filosofía imparativa a la «*filosofía dialógica*». Esto, nos indica, no es ajeno a los orígenes de la filosofía si consideramos por ejemplo, la figura de Sócrates, para quien filosofar se realizaba mediante un *vivo intercambio* en el ágora. Por nuestra parte al rastrear las propias ideas, encontramos que también forman parte del ambiente en que vivimos. En el caso de Platón, nos presenta una forma de filosofar más policéntrica, donde toda opinión tiene sus propios representantes.

Al remitirnos a los diálogos de los Upanishad también late en ellos una filosofía dialógica. De ahí, puede afirmarse «toda filosofía se realiza en diálogo implícito o explícito con el mundo del hombre». Sin negar, que durante mucho tiempo ha sido representada como un trabajo individual y aislado, o básicamente encabezada por escuelas diferenciadas -y dominantes-.

Este paso, de la filosofía imparativa a la dialógica, puede verificarse a través de las tres reglas básicas de la filosofía imparativa:

- Tener la «disposición interna de escuchar y aprender» en sentido amplio y con todas sus implicaciones.
- Intentar «hablar un lenguaje inteligible» fuera del propio recinto - pudiendo requerir la metáfora, distintas formas simbólicas, el álgebra, mito, etc.-,
- Plantear un lenguaje «capaz de revelar la *verdad* de las filosofías respectivas» y no sólo su corrección formal. Es decir, una filosofía *abierta y procesual*, que durante el mismo diálogo *prepara* el terreno para eliminar malentendidos, críticas y, ocasionalmente, la mutua fecundación - configura las reglas y criterios-.

Lo anterior representa la cristalización de una «filosofía dialógica». En ella el diálogo **no** es sólo un método, sino una *parte esencial* de la materia de estudio. Por consiguiente, se esfuerza en tener presente el ser - o lo que sea en su caso, las cosas en sí mismas, hechos, etc.- tal como yo los veo, *incluyendo* las perspectivas que tienen los otros sobre esa materia, su visión, con-

<sup>210</sup> PANIKKAR, R. 1990c: 87.

cepción y comprensión. Independiente de la propia perspectiva y aún cuando no coincidiera con ésta. En ese sentido, Panikkar se refiere a un «doble contenido» de la filosofía.

Precisamente la asunción de este último aspecto – el pensamiento, comprensión del otro – marca la novedad de esta filosofía. Por tanto, la dinámica se caracteriza por tener un *doble contenido procesual*. En el primer momento se trata de acceder a la manera como se entiende el otro – su autocomprensión –, sólo entonces, estamos dispuestos para pasar al segundo momento, que corresponde a la crítica. Nuestro autor advierte que, por lo general se ha resaltado el segundo momento y se ha dado por supuesto el primero. Sólo resta añadir, que la comprensión del otro implica la necesidad de una nueva hermeneútica.

La nueva «hermenéutica diatópica» se requiere para la comparación de filosofías, que supone su comprensión mutua. Ésta tiene por objetivo:

*“Superar la distancia entre dos (o más) culturas, que han desarrollado independientemente, en espacios distintos (topoi), sus propios métodos de filosofar y sus modos de alcanzar la inteligibilidad, junto con sus propias categorías”<sup>211</sup>.*

Con ella pretende nuestro autor resaltar el *peso* y la importancia del contexto cultural de cada cultura en el nivel de la labor de interpretación. También apunta a los *mitos* subyacentes y diferentes entre las diversas culturas. Es decir, a los horizontes de inteligibilidad distintos. Paralelamente, de manera implícita, a la dificultad de comprender algo que es ajeno al propio círculo de pertenencia, si únicamente solemos comprender lo que pertenece al nuestro. Pero incluso, simplemente por el hecho de tomar en serio a otros filósofos, agrega, entendidos como fuentes de autocomprensión y con visiones independientes, no podemos simplificar el problema al grado de asumir distinciones tales como, por ejemplo, el que uno hable indoeuropeo o viva en un mundo animista o euclidiano.

La cuestión central que planteada es, *cómo pasaremos los límites, la primera vez, para ir hacia una cultura totalmente independiente*. Ya que por lo general nos vemos obligados a tratar con gente que *no ha entendido lo que otra filosofía está tratando de decir*. Esto se manifiesta en una continua interpretación según *sus* categorías pasando por alto el punto de vista *original*.

Todo ello lleva a Panikkar a la antropología. Afirma, que el ser humano es un *animal loquens*, lo que **no** significa que «hablamos lenguaje» sino que «cada uno habla un lenguaje». El lenguaje *primordial* se encuentra *escondido* en nuestros respectivos lenguajes *no en cuanto un lenguaje (...) sino en cuanto lenguaje*<sup>212</sup>. De lo cual se desprende la necesidad de un esfuerzo *común* para comunicarse, dando por supuesto que al principio la comunicación podrá no ser adecuada, pero gradualmente se alcanzan a disipar falsas imaginaciones e interpretaciones erróneas. Por eso, la «filosofía dialógica» nos permite forjar *un lenguaje común*, para alcanzar una *mutua comprensión* y con ello atravesar los límites. Hay que señalar, no se trata:

*“De la imposición de una filosofía o de un modo de comprensión sino la creación de un universo común del discurso en un encuentro auténtico que tiene lugar en el diálogo dialógico, no de una vez por todas, sino en el encuentro actualizado”<sup>213</sup>.*

<sup>211</sup> PANIKKAR, R. 1990c:ídem.

<sup>212</sup> Cf. PANIKKAR, R. 1990c: 90.

<sup>213</sup> PANIKKAR, R. 1990c: ídem.



Esto supone no asumir previamente ningún círculo hermenéutico, ya que se irá creando durante el mismo *diálogo existencial*. Por tanto, no se puede teorizar previamente sobre su práctica. A modo de resumen algunas líneas que orientan el perfil de esa hermenéutica<sup>214</sup>:

- No es sólo teoría. Sus reglas no proceden de la comprensión, ni de la teoría de la práctica; sin embargo su praxis implica teorías del encuentro entre los participantes, que requieren de su presencia simultánea.
- La reducción - o acortamiento- de la distancia hermeneútica, se da mediante la teoría y la praxis. Pero *sólo esas personas que, por una razón u otra, han atravesado existencialmente los límites de, por lo menos, dos culturas y se encuentran en ambas como en su casa*, podrán en primer lugar entender y, luego, traducir.
- No es universal. Sólo funciona entre dos *topoi*, que *conllevan un lenguaje, una cultura, una filosofía a otro lenguaje, cultura, religión* con la intención de hacerlas comprensibles.
- Es, pues, igualmente un arte y una ciencia, praxis y teoría. *Es un encuentro creativo*, por eso, supone *creatividad* para la cual *no existen precedentes*. De ahí que, no puede prescribir reglas de interpretación.

Por consiguiente, si queremos interpretar otra filosofía distinta tendremos que: “ *Ir a la escuela de esta filosofía y meternos en el universo de su discurso tanto como nos sea posible. Tenemos que superar nuestros parámetros y sumergirnos en un proceso participativo del cual puede ser que no veamos salida (...) los topoi son conectados simplemente acudiendo allí y actualizando el encuentro. El proceso se podría comparar con una auténtica conversión (a otra filosofía).- entonces- la fecundación mutua tiene lugar* ”<sup>215</sup>.

Hemos de advertir que él no ha recurrido a fórmulas como *naturaleza humana común, revelación primitiva*, etc., porque alude, básicamente, a un problema *previo* a ellas, que incluso persiste sin ellas. Por eso, las fórmulas únicamente son un factor unificador, pero *no exoneran de la inevitable carga de comprender* y de poder conformar nuestra propia noción significativa. El problema clave a desentrañar sería: *cómo interpretamos su interpretación, si a priori no tenemos la clave de su código*. A lo que responde mediante la praxis de la hermeneútica diatópica.

#### 2.4.5. La filosofía « imparativa-dialógica» como « filosofía intercultural».

En esta sección nos corresponde determinar si la «filosofía imparativa» se aproxima al proyecto de una «filosofía intercultural», y de ahí profundizar en el esbozo que nos ofrece Panikkar. Nuestro interés aquí es evidenciar el diálogo entre dos paradigmas filosóficos contemporáneos que han aceptado precisamente <el desafío del diálogo>. Incluso sus representantes, Panikkar y Fornet-Betancourt, se han encontrado más de una vez en esa plataforma<sup>216</sup>.

Panikkar asume, en principio que, la «filosofía intercultural» representada por Fornet-Betancourt, no está lejos de su «filosofía imparativa». Ya que es una filosofía que *no sólo deja*

<sup>214</sup> Cf. PANIKKAR, R. 1990c: 90-91; 1997a: 96-98; 106-110, donde introduce la noción de *homeomorfía* o *equivalentes homeomórficos*, ambas se refieren a analogados de tercer grado que cumplen una función equivalente en los sistemas respectivos. No es una analogía sino una «equivalencia funcional» descubierta a través de una función topológica; y PANIKKAR, R. 1978: *Introducción*, XXII.

<sup>215</sup> PANIKKAR, R. 1990c: 91.

<sup>216</sup> Cf. FORNET-BETANCOURT, R. 1994: 19-37.

*atrás la obsesión de reducirlo todo a la unidad, sino que se abre cada vez más a experiencias de otras culturas.* Sin embargo, nos indica la necesidad de precisar, en el caso de emplear el término de «filosofía intercultural», que ésta nos es, ni pretende ser una «filosofía transcultural». Igualmente comparte y subraya que su función es la de *cuestionar* el constructo de las filosofías ya constituidas, así provoca que, en función de las influencias recibidas de otras filosofías, *ellas mismas repiensen sus presupuestos*. De ahí nos presenta algunos puntos a considerar, relacionados con la identidad cultural y el tipo de conocimiento de la filosofía.

Con respecto a la temática sobre su «identidad cultural» de la filosofía, sostiene de manera simplificada dos formas de pensar: la occidental, guiada por el principio de no-contradicción y la oriental, guiada por el principio de identidad. Agrega, con respecto a este último: *“no ha de ser entendido como principio diferenciador. Es decir, que yo soy tanto más yo mismo, no cuanto más me distingo de los demás; sino al revés, en cuanto más haga que mi identidad en cierta manera no se distinga de la del otro, además de ser la gran intuición del pensamiento cristiano - ama al prójimo como a ti mismo- y mientras no considere al otro como parte de mí mismo no llegaré a ser mí mismo en pleno sentido; mi mismo crece con el otro”*<sup>217</sup>.

En la línea del conocimiento, acepta igualmente el planteamiento de carácter proposicional e integrador como características básicas del planteamiento de la «filosofía intercultural» - más que ser una filosofía *posicional* - Sin embargo, él acentuaría principalmente el segundo rasgo, es decir, la integración. La consecuencia sería *una filosofía in fieri*, dispuesta a proponer y formular proposiciones.

## 2.5. LA «CONFORMACIÓN» DE UNA FILOSOFÍA INTERCULTURAL.

En los años noventa, la filosofía de Panikkar sufre una reconfiguración o si se quiere el paso de la «filosofía imparativa-dialógica» a su propuesta de «filosofía intercultural». Esto puede ser verificado si observamos que la mayor parte de sus planteamientos se desarrollan bajo esa perspectiva, recupera varias de sus categorías que modifica parcialmente y se orienta en torno al nuevo horizonte de la interculturalidad. Asimismo, pone en juego su metodología y la aplica a diversas temáticas. Por último, no sólo explicita su comprensión de la interculturalidad, sino que la eleva al rango de un *imperativo de nuestro tiempo* y una *epifanía de esperanza*. Con ello queda asentada la necesidad tal horizonte y su dimensión utópica. De ahí que, a continuación presentamos el trazado de su «filosofía intercultural», para apreciar tal giro y la nueva figura de su filosofía.

Inicialmente nuestro autor subraya que no se trata simplemente de un interés renovado por los chinos o aztecas, sino de un *intento de comprenderlos*. Esto se encuentra en íntima vinculación con los problemas del «punto de vista del otro» en su «contexto».

*“No se trata de ver al otro con nuestras categorías, abiertas como son o quieren ser, sino de verlo desde las categorías correspondientes de la otra cultura, integrando esa perspectiva en la cultura de la cual es parte”*<sup>218</sup>.

Ésta afirmación es suficiente para entrever la complejidad de nuestro problema. Pues el enfoque intercultural plantea en conjunto una problemática distinta. No sólo a nivel del horizonte temático, sino que puede incorporar otros elementos o concepciones, entre los que la ampliación de la noción de racionalidad permite una trascendencia del propio punto de vista. Pero es impo-

<sup>217</sup> Cf. FORNET-BETANCOURT, R. 1994: 34. (El subrayado es nuestro).

<sup>218</sup> PANIKKAR, R. (1991a). *Tesis sobre la interculturalitat. Transcripció de la comunicació de Raimon Panikkar*, en: *La cultura davant del nou segle*, Seminari organitzat per Fundació Estudi i Cooperació, Fundació Jaume Bofill, Fundació Serveis de Cultura Popular, Barcelona, 277.

sible de realizarse contando exclusivamente con nuestra concepción del *logos* como punto de partida, y el *logos* mismo. Se asume entonces que cualquier filosofía, precisamente en función del *logos* que maneja, lógicamente, no puede demandar su condición de superioridad sobre otras culturas –es decir, ser supracultural–. Inclusive “*porque cada cultura posee un propio logos, y todo logos, está albergado o alojado (housed) en una cultura. Cada lengua está culturalmente delimitada. Y la posibilidad de un meta-logos sólo puede ser el día-logos, que crea una nueva lengua, una nueva cultura, pero no es supracultural*”<sup>219</sup>.

Aquí también entran en juego una serie de estructuras, de interrelaciones hasta el momento sin describir, ni teorizar, ya que permanecen aún inimaginadas. Por eso el desbordamiento de fronteras es inevitable. De ahí, que Panikkar desde el principio nos advierte que la interculturalidad se trata de un problema *diferente* y, que más que aportar respuestas despierta nuevas preguntas. Siete de sus tesis, acerca de su origen problemático son<sup>220</sup>:

- 1) Los problemas económicos, políticos, ecológicos, psicológicos y culturales provienen de una «crisis de cosmologías», al haber sido superada la visión del evolucionismo, que no era adecuada para tratar los problemas humanos. Esta visión era legítima para la ciencia moderna. Pero se extrapoló a otras culturas – imperialismo cultural – que en la actualidad comienzan a sublevarse. Si en principio: «cada cultura es una galaxia y sus categorías no pueden ser extrapoladas para contemplar otra cultura», ni siquiera pueden ser entendidas como *en camino de desarrollo*, pues dicha concepción procede de una forma *única* de percibir –clásica, colonial y europea- y ejerce *violencia cultural* al ser aplicada sobre esos pueblos. Por tanto, Panikkar se interroga: qué pasaría si en vez de hablar de *desarrollo* hablásemos de profundización (*Vertiefung* / *d'aprofundiment*), seguramente, nos dice, aparecería otro mundo.
- 2) Este conflicto no fue visto con suficiente claridad porque los problemas eran contemplados desde «un punto de vista *único*» o una *única kosmología*, denominada tecnocentrismo; que se entiende como toda una mentalidad, más que una política. Cuando el problema *central* era realmente el de las «diferentes visiones de mundo».
- 3) La causa de eso, puede cifrarse en el éxito ‘estrepitoso’ de la ciencia moderna: postgalileana, *cuantitativa*, que piensa por la *abstracción del sujeto* a objeto, utiliza determinada epistemología con la *pretensión de independencia* respecto de toda antropología y ontología<sup>221</sup>. Como resultado *metió todo en el mismo saco*, aunque también se puede reconocer que su evolución ha sido extraordinaria y esperanzadora. Por su parte, las ciencias sociales cayeron en el encanto de la *cuantificación, clasificación y racionalización* que llevaron a sus planteamientos.
- 4) El problema radica en que «la ciencia moderna, a pesar de que, se desentiende de una cosmología concreta –como sostienen varios científicos–, no obstante, presupone también una, *kosmología* determinada». Es decir, una explicación de la realidad que no tiene nada que ver con la fe, teología, las cosas y, en consecuencia, según esa postura, puede perfectamente realizarse una «ciencia independiente». Sin embargo, esa misma concepción autónoma de las distintas esferas de la realidad, es ya una *kosmología*. Aún cuando

<sup>219</sup> PANIKKAR, R. (1991b). *Can Theology be Transcultural?*, in: *Pluralism and Oppression. 'Theology in World Perspective'*, ed. KNITTER, P. F. (The Annual Publication of The College Theology Society, 1988, v. 34) Lanham (University Press of America) 11.

<sup>220</sup> Cf. PANIKKAR, R. 1991a: 277-286. (Los subrayados son nuestros).

<sup>221</sup> Menciona una gama de científicos desde Newton, Einstein, Heisenberg, y los contemporáneos: Bohm, Capra, Shelldrake, etc., cf. PANIKKAR, R. 1991a: 279.

los mejores científicos lo nieguen, argumentando que su ocupación básica es la de explicar comportamientos y los cómo, cediendo a los filósofos todo lo demás. Incluso cuando afirman que no incursionan en la moralidad porque se concentran en *medir*.

- 5) La utilización del término *cosmología* con 'c', al igual que la geología, antropología, denota en sentido actual un *logos aplicado al cosmos*, es decir, una *Weltanschauung*, una *visión del mundo, más o menos racional y coherente*. En cambio *kosmología* con 'k' significa <la manera en que se manifiesta la realidad y cómo la conocemos y sentimos nosotros>, equivale a *kosmos legein* - la misma narratividad del mito -. Así la interacción entre *logos* y *mythos* implica una *conciencia de la realidad que es la conciencia simbólica*, de la cual participa la humanidad, y es precisamente la que nos permite hablar del *pluralismo*. De ahí que: "*Los conflictos de las kosmologías no se pueden resolver nada más de forma teórica, porque (...) por definición son incommensurables entre sí*"<sup>222</sup>. De lo contrario ya no serían tales, y pasarían a ser *visiones sobre un mismo mundo* - noumeno kantiano -. Por lo tanto, sólo discutiríamos sobre visiones: la copernicana, la einsteniana, etc. Se pretende avanzar más allá al afirmar que no se trata de visiones diferentes, sino de *mundos diferentes*.
- 6) Hay distinguir que «el conflicto de *kosmologías* no es de *kosmologías* propiamente, sino de una *kosmología predominante* - actualmente es la cosmología con 'c', filosóficamente estaría fincada en el principio de la *no-contradicción* - y todo el resto, que serían propiamente *kosmologías* - basadas en el principio de la *identidad* -. Un ejemplo de ello sería el conflicto de las tres formas de aproximación a la realidad: experiencia, observación y experimentación. La primera implica una actitud más pasiva, no utiliza instrumentos, ni mediaciones. La segunda supone mediación, pero sin violentar, observa cómo las cosas cambian, desde una cierta distancia epistemológica respecto de la cosa observada. La tercera, en cambio, es intervencionista - para nuestro autor representa la agresión y violencia, pues modifica artificialmente unas variables para ver cómo pueden funcionar las otras variables. En la actualidad solemos pensar que esta última forma *es la mejor forma de conocer*, en consecuencia, la más utilizada.
- 7) La superación del conflicto «exige todo un programa de acción para el *desmantelamiento de la tecnocracia totalitaria, o si se quiere el desarme cultural*» donde se sitúa la responsabilidad del «intel-lectual»-. No supone su destrucción, ni reforma, sino su «transformación o metamorfosis».

En el curso de maduración de su propuesta intercultural, Panikkar, nos ofrece una serie de estudios que incorporan la nueva metodología. Su objetivo es realizar una relectura intercultural de temáticas tan difíciles como la paz, el símbolo, el planteamiento de la ética, la economía, cosmología moderna, ciencia y recientemente la antropología; destaca entre ellas su planteamiento filosófico<sup>223</sup>.

<sup>222</sup> Cf. PANIKKAR, R. 1991a: 281.

<sup>223</sup> Cf. PANIKKAR, R. (1982). *Alternative(s) à la culture moderne*. Interculture: n.77 / oct.-déc. (1982a) 5-25. - *Cross cultural economics*. Interculture: n.78 / oct.-déc. (1982b) 26-68. - *Antinomias entre la cosmología moderna y las cosmologías tradicionales*. Papeles de la India, v. XIX: n. 3 (1990d) 13. -(1994c). *Símbolo y simbolización. La diferencia simbólica. Para una lectura intercultural del símbolo*. En: *Arquetipos y Símbolos Colectivos*. Círculo de Eranos I. Barcelona: Anthropos, 383-413. -(1996d). *Raimon Panikkar: spiritualità della comunione cosmica*. In: *Etiche della Mondialità*, a cura di CACCIATORE, G. Assisi: Citadella editrice, 107-133. -(1997c). *Reflexiones sobre Europa y la religión*. Madrid: Alandar, 20. -(1997). *Ciencia y paraciencia*. Moralia: 20 (1997) 89-96. -(1998b). *El problema de la justicia en el diálogo hindú-cristiano*. En: *Religiones de la tierra y sacralidad del pobre. Aportación al diálogo interreligioso*. A.A. V.V. , Barcelona/ Santander: Cristianisme i Justícia/ Sal Terrae: 107-128. PANIKKAR, R. 1997a: 191.

Hemos dicho que puede observarse, en Panikkar, la cristalización de sus planteamientos de carácter intercultural. De esto nos ilustra su tratamiento sobre la relación entre «la cultura e Interculturalidad», donde se muestra cómo ha rescato y enriqueciendo su noción de cultura, ahora comprendida como un *mito* y la orienta hacia el diálogo de culturas<sup>224</sup>:

- a. La cultura es el *mito* englobante de una «col.lectividad» en un momento dado del tiempo y del espacio. Ya que el mito es el horizonte de «intel.ligibilidad» en todas nuestras percepciones de la realidad que tienen sentido. Por eso, nos ofrece una visión del mundo, es el que permite y condiciona la interpretación de la realidad. De ahí que, seamos conscientes del propio mito y de nuestras creencias sobre las que se funda la construcción de una determinada cosmovisión. Y esto sólo acontece cuando *el otro nos hace ver*, o bien, cuando al menos parcialmente, lo hemos abandonado.
- b. La cultura «no es objetivable». Esto significa que sólo podemos apropiarnos del conocimiento de una cultura <si *participamos*> de alguna manera en su mito. Porque ella es una *galaxia* que alberga la experiencia del mundo a partir de la cual surge la propia autocomprensión, las preguntas que la distinguen de otra cultura y que, definen su significado para una *col.lectividad*: los criterios de verdad, de bondad y de belleza, así como los límites del mundo y la manera de situarse en él.
- c. La «distinción» entre naturaleza y cultura es posible. Pero en el ser humano no son separables. Así la cultura es *la forma específica es que se expresa la naturaleza humana*. De ahí, que el hombre sea naturalmente cultural. Y la cultura sea el campo donde el hombre se mueve para llegar conscientemente a su destino, a la experiencia plena de la vida. Por tanto, todo hombre «*existe y es en la cultura*».
- d. Las culturas son «mutuamente inconmensurables». Por el hecho de que todos formamos parte de al menos una cultura, no puede haber un punto exterior, *neutral*, desde donde valorar o juzgarlas; de ahí, que no sea posible establecer una jerarquía entre ellas, ni tampoco pretender que los valores de una sean aplicables a las otras en cualquier momento, es decir, abosolutizar o universalizar los propios valores. Únicamente cabe hablar de *invariantes humanos*, como aquellas constantes - pensar, hablar, creer, estimar, etc.- que son comunes a toda la humanidad y que cada cultura interpreta de manera diferente y distintiva.
- e. Las culturas «no son folklore». No las podemos reducir a formas accidentales de ver y vivir la vida. No son las especies de un género, llámese *cultura universal*, para todos los tiempos y pueblos. Pero hay algunos valores *transculturales* en determinados momentos de la historia, i.e., algunas normas éticas para la paz, la justicia y la convivencia humana.
- f. Toda cultura viva «crea una tradición» y, es ésta, la que constituye su cuerpo. Pero no ha de confundirse con su *contenido*, porque la tradición es el *hecho* y la *manera* de transmitir. Esa *fluidez* permite la interculturalidad<sup>225</sup>.
- g. Toda cultura tiene «fronteras verticales y horizontales». Estas fronteras son definidas por el espacio y el tiempo; y ese mismo conocer y todo conocimiento del ser humano es definido por aquellas fronteras. A este respecto es importante reconocer la aportación de la

<sup>224</sup> Cf. PANIKKAR, R. (1999). *Cultura i Interculturalitat*. Ecoconcern: *Cultures i diàleg intercultural*. Barcelona, 1-2. Nos hemos permitido subdividir ese escrito, para señalar mejor sus ideas eje.

<sup>225</sup> Cf. PANIKKAR, R. (1998c). *El imperativo intercultural*, en: FORNET-BETANCOURT, R. (Hrsg.) (1998). *Unterwegs zur interkulturellen Philosophie. Dokumentation des II. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie*, Bd. 4., Frankfurt/ M.: IKO-Verlag für Interkulturelle Philosophie, 22.

sociología del conocimiento y de la geografía. Una doble tendencia en el pensamiento humano: una centrífuga, objetivadora y predominantemente masculina, de conquista, enseñanza, misión, civilización, aprendizaje; y la otra, aunque inseparable de la anterior, es centrípeta, se deja penetrar y fecundar, es predominantemente femenina, inclinada a la imitación y seguimiento, al desarrollo, progreso y modernización<sup>226</sup>.

Además, contempla específicamente la interrelación entre «la cultura /la universalidad» e «interculturalidad», donde destaca que:

- Cada cultura «tiene sus valores» y no podemos absolutizarlas. Todos los valores son *relativos*. Pero esto no implica el relativismo que, se auto-destruye. La *relatividad* asume que cada cosmovisión y, por tanto, cada afirmación es relativa a su contexto. Ninguno tiene una visión completa y absoluta de la realidad; una realidad que lejos de no tener valor, está constituida por el entramado indisociable de las dimensiones cósmica, divina y humana. Por tanto, cada ser humano y análogamente cada cultura, es un *centro* de la realidad y como tal posee el valor en sí mismo, es único e irrepetible. Ese es el mensaje crucial es la *relatividad cultural*, con respecto a la importancia de cada ser y cada cultura. Pero simultáneamente evidencia la imposibilidad de *absolutizar-las*.
- Todas las culturas son «el resultado de una continua fecundación mutua». Y al igual que la realidad, no son estáticas, sino que están inmersas en un proceso de *transformación* continua.
- Los propios contingentes culturales «no son universales». Esto es sólo una «creencia», que constituye la esencia del monoculturalismo y conduce al colonialismo. Aquí se mantiene la «inconmensurabilidad» de las culturas pero *no* la «incomunicación» entre sí, que les haría caer en el solipsismo. Por tanto, la interculturalidad busca ser «un camino intermedio» entre la absolutización de una cultura y la incomunicación absoluta.

Enfatiza y relee la vinculación entre la interculturalidad y «la existencia humana». Por ello apunta que, la interculturalidad describe «la situación dinámica» del hombre, consciente de la existencia de otras personas, valores y culturas, y por eso sabe que no puede aislarse en sí mismo. De ahí, que el diálogo intercultural «es un imperativo» de nuestro mundo. Pero la interculturalidad sólo surge de la conciencia de la limitación de toda cultura, de la relativización de todo lo humano; y por lo tanto, es una característica intrínsecamente humana y, también cultural.

Finalmente Panikkar eleva la *interculturalidad* al rango de un «imperativo» propio de nuestro tiempo, ofreciéndonos algunos de sus tópicos fundamentales<sup>227</sup>. Remarca la necesidad de partir de la *creciente conciencia* de la mutua ignorancia y de lo *inevitable* que resulta que cada uno tenga su propio punto de vista, que implica el uso de sus categorías y lenguaje como expresión de un contexto cultural determinado. Sin embargo, la *filosofía intercultural* es ante todo una *actitud de apertura*, y, justamente, conlleva una doble disposición: la de escuchar al otro y la de intentar entrar el diálogo con él. Asimismo se nos advierte que el *imperativo intercultural* cada día, en distintas esferas, es más reconocido como una necesidad para enfrentar las exigencias del mundo contemporáneo<sup>228</sup>.

Él nos propone, a modo de resumen, diez aspectos donde concentra su comprensión de la vinculación entre la filosofía e interculturalidad. Esto denota ya una postura personal y su asunción de esa vertiente del filosofar.

<sup>226</sup> PANIKKAR, R. 1998c: 22-23.

<sup>227</sup> Cf. PANIKKAR, R. 1998c: 20-42.

<sup>228</sup> Cf. PANIKKAR, R. 1998c: 20-21.

– *La filosofía como «transgresión intercultural».*

Aquí resalta el hecho que toda filosofía conlleva “*un esfuerzo por trascender conscientemente los límites de lo empíricamente dado*”<sup>229</sup>. En esa línea, el filósofo suele preguntar, cuestionar y dudar. Frecuentemente representa una figura incómoda para muchos, dada su insatisfacción. La cultura, precisamente, es aquella que determina las *fronteras* a las que el filósofo se ve llevado – y llamado – a transgredir. Sin embargo, por lo general, sólo problematiza dentro del ámbito de su propia cultura, ensanchando y profundizando sus horizontes. En ese sentido se mueve en la *intraculturalidad*. Además, siempre es un *conversante* con el otro, que en cierta manera, representa otro mundo o perspectiva. Por esto, a no ser que reduzcamos la filosofía a mero cálculo, ésta no puede ser monológica. Y es, en cierta manera un intento *transcultural*, que dada la imposibilidad de poderse dialogar en el vacío se convierte en *intercultural*.

– *La filosofía con sus fronteras verticales y horizontales.*

El filósofo siempre, al preguntar, está abierto a la trascendencia; ésta nos ofrece un terreno común para el diálogo, que por su misma naturaleza escapa a toda determinación. Pero él también ha de vérselas con las fronteras horizontales, con la cultura del otro, y en ese sentido, con la *interculturalidad*. Panikkar admite que en el fondo no es posible separar plenamente los límites verticales de los horizontales, porque hay una correlación; ésta podría ser formulada a través de la expresión: “*cada texto tiene su contexto*” y “*cada filosofía su atmósfera y su idea de trascendencia*”.

También se distingue que la interculturalidad es algo más que el diálogo con el prójimo. Pues con él solemos entrar en *relación intracultural* y la cultura nos ofrece el espacio normal para la convivencia humana. De ahí, que el diálogo *intercultural* sea propiamente con el extranjero, que el mundo moderno lo ha hecho vecino, próximo, pero convirtiéndolo en inmigrante, prófugo o refugiado.

En cuanto a la temática de la interculturalidad, ésta no versa sobre gustos u opiniones, que presuponen un horizonte cultural común, y que permiten el acuerdo y el sentido a la disensión. Se trata más bien de las opciones básicas, del sentido último – para algunos ‘dogmático’-, que sólo puede ser resuelto por una *dialéctica dialogal*.

– *La interculturalidad no es interdisciplinariedad, transdisciplinariedad ni multiculturalismo.*

- La interdisciplinariedad aspira a superar la *barbarie de la especialización*. Por eso trata de la *relación* y el *mutuo enriquecimiento* entre las diversas disciplinas, que tienen su sentido dentro de una cultura – de la cual son *disciplinas, especializaciones o profundizaciones*.
- La transdisciplinariedad pretende cultivar las diversas disciplinas para abrirse a *algo* – inefable e indefinible- que las atraviesa y supera a todas.
- El multiculturalismo aún revela el *síndrome occidental* que consiste en <creer que existe una supercultura superior a todos>, capaz de ofrecerles una benigna y condescendiente hospitalidad. Así intenta dar un respuesta *multicultural* a los problemas supuestamente *universales*.
- La interculturalidad no se confunde con ninguna de las anteriores nociones porque: (a) Su desarrollo trata de la cultura y las culturas – no de disciplinas- y no considera que pertenezcan a un género *metacultural*; (b) Se pregunta precisamente cuáles son esos problemas presuntamente universales, a saber, cuál es la pregunta fundamental, lo que da sentido a la vida, qué es el ser, qué es la realidad, quién soy yo, etc.; y c) Se caracteriza por la exigencia de apertura al *otro*, puesto que la problematización de las preguntas es algo que no podemos resolver en solitario ya que no a todos se nos presentan como fundamentales.

<sup>229</sup> Cf. PANIKKAR, R. 1998c: 21.

– El «método» de la filosofía intercultural es el diálogo dialogal.

El método del *diálogo dialogal* no presupone unilateralmente las reglas del diálogo, ni tampoco se dan por descontado, sino que son elaboradas durante el mismo diálogo. Tampoco mira a con-vencer al otro y derrotarlo dialécticamente. Ya que su campo “no es la arena lógica de la lucha entre ideas sino el ágora espiritual del encuentro entre seres parlantes”<sup>230</sup>. Y nos lleva a conocer en la medida en que somos conocidos y viceversa. Presupone la *intención trascendente*, es decir, allende los intereses particulares de los participantes, que equivaldría – psicológicamente- al deseo de verdad o aspiración a la concordia. Y *supera* una razón instrumental desconectada del resto del ser humano y del *órgano* del amor – la epistemología del cazador-; y la conceptualización de una razón *pura*.

Para que sea un *diálogo fecundo*, no podrá contentarse con ofrecer únicamente una teoría o limitarse a formulaciones abstractas. Por eso, debe descender al diálogo de las culturas concretas, que entran en contacto real, siendo posible únicamente entre dos culturas concretas – aunque pudieran estar presentes varios representantes suyos -. Y está llamado a convertirse en un *duólogo dialogal*, que se caracteriza por establecer de *mutuo un acuerdo*, tanto la agenda del diálogo como el campo donde se ha de realizar. Pero será irrealizable si pretende la pura objetividad excluyendo la subjetividad.

– La filosofía y el «lenguaje intercultural».

La filosofía intercultural *no puede privilegiar ninguna lengua, religión o cultura*. Por eso empieza por una toma de conciencia del sentido de las mismas palabras. Sin presuponer que el lenguaje sea intercultural hasta que no ha traspasado la frontera de la propia cultura. De ahí, que el *problema* de esa filosofía estriba precisamente en *encontrar de común acuerdo el fundamento del mismo diálogo*. Esa búsqueda ha de realizarse en *común* y hablando cada cual su lenguaje, no sólo en el «sentido de un idioma sino de universo de inteligibilidad».

Esto supone de entrada una cuestión práctica, que partiría del principio que, para establecer un diálogo equilibrado, cada cual debe *haber aprendido el lenguaje del otro*. Y sería injusto que la reflexión intercultural se realizara en el lenguaje exclusivo de una sola cultura. Aquí se articula la necesidad de llevar a cabo una *hermenéutica*, que sólo es un paso intermedio necesario de apertura al entendimiento del otro. Incluso útil para el conocimiento de ciertas influencias, aunque todavía es monocultural. Sería de esperar, aunque no suficiente, que también pudiéramos colaborar para que el otro - si fuera el caso- pudiera despojarse de sus hábitos que le hacen creer que pertenece a una cultura inferior, y que pudiese repensar lo que ha de decirme sin el lastre de la historia. No es por demás mencionar la necesidad de la paciencia, el tiempo y la disciplina requerida para aprender otra lengua y poder realizar una traducción literal. Sin embargo, hemos de llegar a comprender al otro sin trasladar su frase a mi lenguaje. Resaltando así el *duólogo* frente a un diálogo objetivo y general.

– La filosofía y su «punto de partida».

La filosofía intercultural, también ha de enfrentar una cuestión de orden teórico: relacionada con el *punto de partida* de un filosofar entre las culturas. Aquí un mero conocimiento sensible o hermenéutico no es suficiente, porque hace falta captar el silencio más allá de las palabras –que son símbolos o términos-<sup>231</sup>. Por eso, el punto de partida es simplemente “*el encuentro existen-*

<sup>230</sup> PANIKKAR, R. 1998c: 25.

<sup>231</sup> Panikkar mantiene que debemos cuidarnos de la superficialidad y de suponer que existe un *lenguaje universal*. Y en el caso de algunas realidades nuestra primera y única forma de aproximación es el silencio. Éste



cial en un intento fáctico de diálogo”<sup>232</sup>, que nos dirá mucho antes de haber postulado sus *condiciones de posibilidad*. En concreto consistiría, en *duólogos entre sendos traductores*; que implican un conocimiento no sólo de la propia tradición, sino aunque sea imperfectamente, hay que conocer la cultura del otro. Subyace la idea de nuestra incapacidad para entender un texto si desconocemos su contexto, y la imbrincación política del diálogo.nues

El método de la interculturalidad no se puede proponer *a priori*, porque es ante todo una actitud, que en cada caso se apoya en el *myhtos* que se le ofrece y posee desde su perspectiva la disposición de aprender – *imparare*- de otras culturas

– *La filosofía y la «comunidad en el mythos».*

El horizonte común, que nos permite no cesar de preguntar el enésimo por qué, es el *mythos*. Éste es aceptado como obvio, evidente, natural, verdad, convincente, sin la necesidad de recurso *ad infinitum*. De tal manera creemos en ello que ni siquiera creemos que creemos en ello, “*va sin decir*”, “*es tomado por supuesto*”. Merece hacer tres observaciones pertinentes<sup>233</sup>:

- *El mythos es lo que permite la interculturalidad.* Y nos conduce a captar el sentido del otro, a pesar de que no participemos en su mundo conceptual. Esto se realiza concretamente a través de los símbolos, que son captados por la conciencia simbólica. Y dado que las palabras han sido utilizadas muy diversamente, esto provoca que no podamos mantener el monopolio de su sentido. De ahí, se desprende la necesidad de que la interculturalidad deba construir en cada caso su propio lenguaje, inclusive, crearlo.
- *El mythos es fluido.* Como un horizonte se desplaza cada vez que intentamos aproximarnos a él. Es inalcanzable, inaferrable. El vehículo de su instrumento – o símbolo- es la fe. Significa que, cuando creemos en el, puede revestirse de una narrativa que sería el *mythos-legein*; y por tanto, no puede ser objeto de conocimiento racional. Pero si no creemos en él, entonces se convierte en una *mitología*, donde propiamente se narran las historias de los otros. Además es un hecho que hay *universales míticos*, pero sólo en tiempos y espacios determinados, i.e., la historia. Por eso la interculturalidad es la *región* donde los mitos se encuentran y entre-cruzan. También hay mitos *tranculturales*: *las fábulas budistas, los mitos griegos, las historietas africanas, las parábolas evangélicas, la razón de la ilustración, etc.* pero sin que puedan pretender una validez transespacial y transtemporal. La interculturalidad nos brinda una vía intermedia entre el absolutismo de los valores y se esforzará por encontrar los equivalentes homeomórficos en las respectivas culturas de ese conjunto de valores que han nacido en el seno de una cultura determinada.
- *La necesidad de que el otro nos descubra nuestro mito.* De ahí la importancia del *diálogo dialogal*. Cada uno de nuestros mitos esconde las distintas formas que tenemos de acercarnos a la realidad y nuestro convencimiento de que en cierto modo la hemos “descubierto”. Por eso, los mitos se pueden descomponer en *mitemas* – son los temas de los que tratan los mitos- y aparecen plausibles cuando nos acercamos a ellos con una determinadas *formas de pensar* - o categorías - en las que nosotros míticamente confiamos. De ahí que la interculturalidad no pueda seguir el método comparativo, ya que solemos comparar a partir de nuestras categorías. Hay que añadir que, las *visiones del mundo* im-

---

atraviesa el instrumento verbal y puede integrarlo en sí. Pero de él no se puede hablar sin destruirlo y es incompatible con el discurso, Cf. PANIKKAR, R. (1989a). *Il Silenzio della Parola: Polarità non Dualistiche*, en: *Le forme del silenzio e della parola*. Atti del convegno ‘Il silenzio a la parola’, Trento, il 15-17 ottobre. A cura di Baldini, M./Zuncale, S. Brescia: Morcelliana, 17-30.

<sup>232</sup> PANIKKAR, R. 1998c: 30.

<sup>233</sup> Cf. PANIKKAR, R. 1998c: 32-35.

plicitas en los mitos, no necesitan ser tan explícitas, como para poder ser introducidas casi inmediatamente en la discusión y diálogo, ya que son los mismos mitos los que posibilitan el lenguaje necesario para el diálogo. Esto supondría esperar una *convergencia* para que la interculturalidad se vaya realizando, dando cuenta del ritmo en que se despliega la vida humana. Ya que no somos dueños absolutos de la realidad.

Es de interés contrastar el *logos* fuerte, al que podemos controlar y el *mythos* débil, que no podemos manipular a nuestro antojo, ya que escapa a la razón y a la verdad. Por eso, la apertura a la interculturalidad nos lleva a renunciar al ideal de la inteligibilidad de la realidad<sup>234</sup>. Pone en tela de juicio el racionalismo, el idealismo y cierto monoteísmo, porque ninguna de estas tres visiones, si son universalizadas, pueden rendir justicia a la inmensa variedad de culturas. Pero tampoco se trataría de caer en la irracionalidad. Las tres palabras clave son: [la no-dualidad, trinidad y pluralismo], que no simbolizan doctrinas, sino *mythoi* que nos permiten una convivencia y una convivialidad humanas a la par que una actitud que no renuncia a los derechos de la razón, pero si nos obliga a superar la *reductio ad unum*.

– *La confianza en lugar de la certeza.*

La certeza se ha convertido en un cierto ideal de la filosofía y con ello, en su criterio de verdad, que degenera en la obsesión de seguridad y en un trauma político, económico y antropológico de la cultura dominante. Este valor no es la meta de la actitud intercultural. Ya que se origina en la idolatría de una Razón que nos la proporciona o en la creencia en un Dios que nos la garantiza. – i.e., el intento de Descartes –.

Sin embargo, la confianza *nace de la consciencia de que no somos los autores de nosotros mismos ni podemos encontrar un fundamento absoluto en nada*, por tanto, sólo nos queda confiar en algo, a lo que tendemos<sup>235</sup>. La actitud contraria, desconfianza, llevó también a la desconfianza en el otro, considerado ahora como un extranjero, extraño, enemigo o un competidor y, a una desconfianza en sí mismo, siendo finalmente depositada en el poder de un número –democracia- y la tecnología, para contrarrestar el igualitarismo. De ahí, que la falta confianza en el campo de las culturas, *degenera en una estrategia para fagotizar las otras cosmovisiones*, y así se continua con el dominio imperialista. O en el caso de descubrir sus riquezas espirituales e intelectuales, se sigue su explotación.

– *La interculturalidad un desafío e imperativo actual.*

La interculturalidad significa riesgo y comporta la aceptación de la vulnerabilidad humana. Es un imperativo actual, desestabilizante y enriquecedor, y difícil, invitándonos a la prudencia y realismo. Con sus repercusiones inmediatas de carácter político y económico.

Cada cultura *crea* en sus mitos y cuando pierde la conciencia de su relatividad, de las convicciones que se tienen – y entienden- cae en el peligro de absolutizarlas, de encerrarse en sí misma y sentirse incómoda e intranquila frente a otras visiones distintas a la suya; incluso puede volverse intolerante con su error y sentirse con el deber de corregirlas. Así, i.e., en el pensamiento calculador no se puede tolerar que alguien defiende que  $2+3=4$ ; y en el caso del científico tampoco tolera que por razones extrínsecas a su ciencia – aunque sean de índole moral- se delimite su libertad a la investigación. De ahí, Panikkar formula su denominada «**dey intercultural**»:

<sup>234</sup> Cf. PANIKKAR, R. 1998c: 33.

<sup>235</sup> Cf. PANIKKAR, R. 1998c: 35.

*"Cada cultura posee una inercia cultural específica. Las formas habituales de pensar han penetrado tan a fondo en la elaboración doctrinal que no es fácil sacarlas a la superficie para examinarlas de nuevo (...) Esta inercia es directamente proporcional al peso de la gravedad del aparato doctrinal de una cultura e inversamente proporcional al peso de gravedad de su dimensión mítica."*<sup>236</sup>.

Se entiende por inercia *la resistencia instintiva* – que se cree natural – al cambio. Y ase afirma que, la inercia no es *igual* en todas las culturas. El *peso de gravedad* es la *fuerza de atracción ejercida por el convencimiento intelectual de las ideas que profesan*. Por tanto, en la medida que una cultura este más preñada de contenido mítico, será menor su resistencia y trauma frente al cambio en la estructura de su *logos*<sup>237</sup>.

En referencia a la *desestabilización* y, simultáneamente, el enriquecimiento, que nos ofrece la interculturalidad, esto se explica porque la apertura intercultural nos permite creer, cambiar de mentalidad, mejorar, nos estimula a ser más críticos y menos absolutistas; amplía nuestro campo de tolerancia y nos permite la *fecundación mutua*, salvándonos a su vez del estancamiento. Además, nos conduce a *descubrir* las raíces de la propia cultura, que equivalen a puntos de inserción para un crecimiento armónico de la misma.

Con respecto al llamado a la prudencia y realismo, se debe al intento de evitar la fascinación de lo exótico y novedoso, que nos lleve a confusión en medio de una simbiosis mutua y un parasitismo debilitador. Por eso, la actitud intercultural es *crítica e inteligente*, y se desarrolla en la dialéctica entre la confianza y la certeza, evitando caer en el eclecticismo, la superficialidad, la credulidad objetiva y el solipsismo individual o cultural. Se trataría pues de encontrar un criterio que sea capaz de regir el encuentro intercultural, de manera que respete la ontonomía de cada cultura y evite una heteronomía teocrática, racional o democrática.

La aproximación a la solución ronda primero por el *reconocimiento de la función del mythos*, puesto que debemos depositar nuestra confianza en algo superior, cualquiera que sea su denominación; y la «filosofía intercultural» nos ha presentado todos esos símbolos que han sido empleados como *justificación de nuestras pretensiones innatas de universalidad de nuestras convicciones*, evidenciando la relatividad de todos ellos. Sin menguar por ello su valor y vigencia en las respectivas culturas. De ahí, el mencionado pluralismo y la constatación de algunos mitos de carácter transcultural. Esto supone como trasfondo la *intuición cosmoteándrica*, que admite el triple juego de *inter-in-dependencia* de las tres dimensiones de la realidad, la divina, la humana y la cósmica en una *<perichôrêsis>* no determinada, libre.

Pero la solución a esa búsqueda de criterio que ha de regir el encuentro intercultural, se consolida en la *primacía de la existencia o la praxis*.

– *Una filosofía entre el conocimiento y el amor.*

La interculturalidad nos invita a realizar una nueva síntesis más madura, evitando los extremos – tales como lo divino, lo humano y lo material; lo femenino y lo masculino, la materia y el espíritu, lo bueno y lo malo, etc.- que fragmentan la realidad, el conocimiento y al mismo cognoscente. Hay que evitar el divorcio entre conocimiento y amor. Por eso, no se trata sólo del amor a la sabiduría sino una sabiduría del amor. Ya que, un conocimiento sin amor conduce al mero cálculo y así, no penetra en la cosa conocida; pero un amor sin conocimiento se torna simple emoción, que tampoco se identifica con la cosa amada.

---

<sup>236</sup> PANIKKAR, R. 1998c: 37.

<sup>237</sup> PANIKKAR, R. 1998: ídem.

Lo anterior es muy importante para el diálogo entre culturas. Panikkar subraya que, cualquier aproximación a otra cultura sin amor, equivale a una violación; y en el caso de que tal aproximación sea sin conocimiento, es una seducción inmoral. Porque la aproximación a las culturas requiere algo más que empatía, la superación de un conocimiento objetivo e irracional, sin caer por ello en la subjetividad. En concreto, necesita desarrollar un conocimiento, que pueda penetrar en la subjetividad de la otra cultura y captar como ella *se ve a sí misma*, no tanto como *es*. Y aquí el conocimiento amoroso y consciente, nos permite descubrirla como un *tú*, que no es el *yo*, ni el *ello*. Y penetrar propiamente en la dialéctica de la *correlación* – no de la contradicción – que ha superado el mero *logos* – sin destruirlo – y ha logrado establecer una conexión con el *mythos* fluido, que se va construyendo a medida que se desenvuelve el diálogo.

Así, Panikkar concibe que: “*no hay fagocitosis de una cultura por otra ni independencia atomista entre culturas. Hay una correlación donde la otra cultura no me es extranjera, ni tampoco propia, acaso no la entienda pero la conozco amándola y la amo conociéndola cada vez mejor, sin profanar el misterio del tú*”<sup>238</sup>.

Esto en términos académicos significa que la interculturalidad no posee, *a priori*, un estatuto epistemológico. Las bases del encuentro, se han de implementar durante el diálogo concreto. Por eso, “*la interculturalidad es una actitud antes que un conocimiento*”<sup>239</sup>, que surge a partir del encuentro existencias entre cosmovisiones que no rehuyen ese hecho e intentan llegar al núcleo de sus respectivas culturas.

Por eso la interculturalidad en el fondo es un encuentro de carácter religioso. Ya que se trata del sentido último de la existencia de la vida y de la realidad, que requiere el *esfuerzo para entender* al otro, precedido de la *intencionalidad* de conocerlo y hecho posible mediante la *simpatía* – o aspiración a conocerlo-. Pero esto sólo nace en aquel que ha superado la tentación de creerse autosuficiente – personal o culturalmente-; o si se quiere, ha tenido la experiencia de la propia contingencia que le permite abrirse al otro. Entonces es posible reconocer al otro como *fuentes de conocimiento* y no sólo como objeto de investigación. Porque las culturas son el *magma* que envuelve al objeto y al sujeto. Y el «*hierro gamos*» la realidad no se divide ni fragmenta. Ya que permanece en su *no-dualidad de pura relacionalidad*, es correlación ontónoma<sup>240</sup>.

Por último, Panikkar cierra su concepción de la interculturalidad considerándola también como *epifanía de la esperanza*. Asume en esa línea cuatro puntos principales sobre la filosofía y «el diálogo de culturas»:

- La filosofía intercultural y el diálogo entre culturas, pueden ser considerados desde diversas dimensiones. Pero ambos tienen la tarea de intentar ser conscientes del propio mito, de cuestionarlo y de transformarlo y de buscar equivalencias entre los discursos culturales diferentes. Constituyen el proceso de mestizaje en el cual cada persona humana y cada cultura cooperan al destino de la humanidad y del universo, que en buena parte se haya en nuestras manos. Ésta es la dignidad y responsabilidad humanas.
- Un forum de las culturas podría ser «medio idóneo» para la apertura al diálogo intercultural. Éste podría aportar el reconocimiento de algunos valores que posibiliten una convivencia humana de *iure* y digna.

<sup>238</sup> PANIKKAR, R. 1998c: 41.

<sup>239</sup> PANIKKAR, R. 1998: *idem*.

<sup>240</sup> Cf. PANIKKAR, R. 1998c: 41-42.

- La novedad y diferencia de ésta filosofía, radica en que no puede ser reducida a una mera interpretación de las culturas; ni contamos con la plataforma metacultural desde donde hacerla. A esto se suma que el *otro* no se comprende a sí mismo como otro; más aún, el *otro*, para la otra cultura **somos nosotros**.

Los descriptores de la interculturalidad son: sensibilización-descentramiento, interdependencia, contingencia y limitación humana y cultural, pluralismo cultural y religioso, la dinámica existencial, actitud de apertura y lenguaje, diálogo dialógico y duological, encuentro, disposición de aprendizaje y reeducación, conciencia crítica y autocrítica, radical relatividad, desestabilización-enriquecimiento y dificultad, fecundación entre las culturas, problemática, aproximación amorosa al *otro* y su auto-comprensión, epifanía de la esperanza, horizonte nuevo de comprensión e imperativo actual.

### 3. EL PARADIGMA «LIBERADOR-INTERCULTURAL».

Una vez más detrás de una propuesta, pero ahora nos ocupa la de R. Fonet-Betancourt, hay un camino previo y distintivo que se ha recorrido; es decir, una base de contactos personales y experiencias aunadas a una realidad a cuyo calor ha nacido esta nueva orientación filosófica, que madura progresivamente, en la medida que es confrontada, formulada y explicitada. Hasta cobrar la fuerza y articulación suficiente para convertirse en una posible respuesta íntimamente ligada a su autor.

Podemos detectar su configuración general si sondeamos las fuentes donde éste bebe y se alimenta, sus valores o posiciones ante la vida, los esquemas de conciencia, las claves de cohesión y unidad, porque en conjunto nos ofrecen un perfil del sentido global de su «respuesta-propuesta» para intentar ir más allá; descubrir y sacar a la luz el sentido latente. Nos toca pues realizar una presentación sumaria con refiriéndonos a algunos de los datos más significativos sobre el quehacer filosófico de Fonet-Betancourt<sup>241</sup>.

Raúl Fonet-Betancourt (1950-), nace en la ciudad oriental de Holguín (Cuba) y reside en Alemania. Es doctor en Filosofía y Letras por la Universidad de Salamanca. Doctor en Filosofía con especialidad en Lingüística y Teología por la Universidad de Aachen, profesor en la Universidad de Bremen y la Universidad de Aachen. Es también profesor invitado por la Universidad Pontificia de México y la Universidad de São Leopoldo, Brasil. Es miembro de la Sociedad Europea de Cultura, de la Sociedad Filosófica de Lovaina y de la Sociedad Filosófica Intercultural. Con una abundante bibliografía publicada entre las que se encuentran sus obras, artículos, compilaciones y reseñaciones, en castellano, alemán, francés, portugués, inglés e italiano y también algunas traducidas al ruso y al croata. Desde el año de 1982 es fundador y editor de la Revista *Concordia*, *Revista Internacional de Filosofía*. Desde 1984 editor de *Concordia Reihe Monographien*. De este modo, ha contribuido de manera singular a la historia de las ideas filosóficas de América Latina y a la difusión del pensamiento iberoamericano principalmente en Europa Central.

El “entramado” más profundo de su pensamiento ha sido influido por figuras como Sartre, Foucault, Lévinas<sup>242</sup> -con ellos contactó personalmente -, además de Martí y Marx. Pero también contactó con R. Garaudy, R. Panikkar, K. O. Appel, M. Bunge, W. Biemel, M. Frank, y G. Petrovic<sup>243</sup>.

<sup>241</sup> Cf. *Filosofía Intercultural Desmonta Preconceitos*, Jornal da Unisinos, Edição: n. 02. Ano 1, Outubro / 94, 8 -9. HELIODORO, F. *Betancourt: filósofo de la liberación*, Voz de Galicia, 30 abril 1992, Seminario Gallego de Filosofía; MARQUÉZ-FERNÁNDEZ, A. B. *Raúl Fonet-Betancourt y la Filosofía Intercultural* Sig-nos en Rotación. (Suplemento cultural). Año I: no. 52 / 18 / 04 (1999) 1-4.

<sup>242</sup> Para esas entrevistas, cf. FONET-BETANCOURT, R. *Philosophie der Befreiung. Die phänomenologische Ontologie bei Jean-Paul Sartre*. Anhang: Anarchie und Moral. Interview mit J. -P. Sartre, Frankfurt 1983;

En un segundo momento inciden autores del mundo de la filosofía hispanoamericana: J. Vasconcelos, A. Caso, L. Zea, J. Gaos, A. Basave, L. Villoro, A. Wagner Reyna<sup>244</sup>, etc. y, finalmente, su filosofía se ve impactada por el proyecto de la Teología de la Liberación representada por teólogos como G. Gutiérrez, L. Boff, J. C. Scannone, así como E. Dussel de la Filosofía de la Liberación, con los que mantiene un vivo diálogo<sup>245</sup>.

Fornet-Betancourt, es considerado uno de los representantes más destacados de la Filosofía de la Liberación, sin embargo, su perspectiva original entronca no sólo con todas las tradiciones liberadoras latinoamericanas, sino con todas aquellas que se enraízan en otras culturas, tanto de origen europeo como africanas o asiáticas.

Su quehacer filosófico se orienta en dos direcciones principales: una, la de potenciar la Filosofía de la Liberación como un modelo de Filosofía Intercultural y la otra, la de centrar la Filosofía de la Liberación actual en una reflexión ética de los problemas del conflicto Norte-Sur. Para lo cual ha promovido y coordinado además de los dos Congresos Internacionales de Filosofía Intercultural, los Seminarios para el programa de Dialogo Interdisciplinar.

Desde 1985 inició un programa de diálogo entre la ética del discurso de Apel y Habermas y la ética latinoamericana de la Liberación. Ha coordinado los dos Congresos Internacionales de Filosofía Intercultural en México (1995) y São Leopoldo, Brasil (1997). Desde 1996, para promover impulsar la filosofía intercultural edita, una nueva serie: *Denktraditionen im Dialog*.

### 3.1. TRAYECTORIA HISTÓRICO-GENÉTICA DE LA PROPUESTA.

Puede afirmarse que la trayectoria personal emprendida Fornet-Betancourt ha sido paralela al itinerario descrito por la filosofía latinoamericana. Para internarnos en su propuesta distinguimos de modo general tres etapas básicas; la primera de ellas está integrada por dos momentos: la recepción de una Filosofía de corte europeo (1978-1985) y el cuestionamiento en torno a los orígenes, la posibilidad y la existencia de una filosofía latinoamericana, que se decanta por el planteamiento de la Filosofía de la Liberación (1984-1986). Esta etapa funge como una especie de propedéutica que nos permite apreciar y situarnos en su labor de discriminación y asentamiento del conjunto de sus categorías principales que evolucionarán a lo largo de su trayectoria filosófica. La segunda etapa (1987-1994) se caracteriza porque en ella inicia el tránsito hacia el modelo intercultural y realiza el trazado

---

*Philosophie, justice et amour*. Entretien avec E. Levinas. Concordia: 3 (1983) 59-73; Entretien avec Michel Foucault (mit. A. Gómez und H. Becker). Concordia: 6 (1984) 99-116; *Zu Heidegger*. Interview mit Walter Biemel. Concordia: 16 (1989) 2-14.

<sup>243</sup> Cf. FORNET-BETANCOURT, R. *Marxisme, foi et politique*. Entretien avec Roger Garaudy (mit. A. Gómez). Concordia: 9 (1986) 43-56; *La dialéctica de la razón armada*. Entrevista con Raimundo Panikkar (mit. A. Gómez). Concordia: 9 (1986) 68-99; *Rekonstruktion der Vernunft durch Transformation der Transzendentalphilosophie*. Interview mit Karl-Otto Apel (mit Klaus Hedwig). Concordia: 10 (1986) 51-76 y Concordia: 14 (1988) 41-46; *Philosophie, science, politique*. Entretien avec Mario Bunge (mit A. Gómez). Concordia: 10 (1986) 51-67; *Die Vernunft im Prozeß der dezentralisierten Diskurse*. Ein Interview mit Manfred Frank (mit Klaus Hedwig). Concordia: 13 (1988) 2-27; *Freiheit und Kreativität*. Ein Interview mit Gajo Petrovic. Concordia: 15 (1989) 38-44.

<sup>244</sup> Cf. FORNET-BETANCOURT, R. *Entrevista con Leopoldo Zea*. *Khipu. Zweisprachige Kulturzeitschrift über Lateinamerika*: 2 (1989) 20-22; *Christliche Philosophie in Lateinamerika*. Ein Interview mit Agustín Basave Fernández del Valle. Concordia: 12 (1987) 18-28.

<sup>245</sup> Para las entrevistas con los diversos filósofos y teólogos latinoamericanos, cf. FORNET-BETANCOURT, R. (Hrsg.) / GÓMEZ-MULLER, A. (1989). *Positionen Lateinamerikas*. Gustavo Gutiérrez, Mario Bunge, Enrique Dussel, Leopoldo Zea u.a., Frankfurt/ M.: Materialis Verlag, 146. FORNET-BETANCOURT, R. *Emmanuel Lévinas: Seine Präsenz in der aktuellen lateinamerikanischen Theologie und Philosophie der Befreiung*. Concordia: 29 (1996) 15-18.

nuclear de lo que constituye su propuesta, el nuevo paradigma de Filosofía de la *Liberación-Intercultural*. Así imprime un giro a su filosofía. La tercera etapa (1995...) consolida su propuesta filosófica y la proyecta hacia una praxis ético-política.

En el momento actual la «Filosofía de la Liberación Intercultural» se sitúa como un discurso de carácter alternativo frente al movimiento de la globalización mundial y sus políticas neoliberales, que se nos imponen sin respetar la contextualidad fáctica, ni los perfiles de la mayoría de las culturas, y esto repercute con graves consecuencias.

### 3.1.1. La recepción de la Filosofía europea.

Su formación inicial en el ámbito español, francés y alemán, le permitió a Fornet-Betancourt *recibir* la filosofía europea y contactar personalmente con varios de sus representantes principales de entonces. Es importante señalar que, en principio, esta “recepción” de la filosofía europea puede calificarse como “acrítica”, pues suponía que, esa filosofía, era sin más la filosofía, y «filosofía universal».

Esto último podemos confirmarlo en la visión de universalidad abstracta esbozada a través de sus dos tesis doctorales: *De la ontología fenomenológica-existencial a la concepción marxista de la historia*. Salamanca 1978. *Philosophie der Befreiung. Die phänomenologische Ontologie bei Jean-Paul Sartre*. Anhang: *Anarchie und Moral*. Interview mit J. P. Sartre, Frankfurt 1983.

Por consiguiente, en sus inicios, Fornet-Betancourt desarrolló su filosofía bajo la influencia de esa línea de pensamiento coherente – y al parecer más consistente –; de ahí, que sus primeros planteamientos de la filosofía latinoamericana, también reflejan, por paradójico y/o contradictorio que pueda resultarnos, un enfoque y constitución básica de tipo **eurocéntrico**. En el sentido de proyectar una tendencia universalista que, niega en principio toda particularidad del pensamiento filosófico. Específicamente, cabe citar, la particularidad en correspondencia con el pensamiento latinoamericano. Cuando precisamente éste se caracteriza por intentar clarificar su identidad propia, sus raíces, en confluencia con sus determinaciones históricas-políticas y culturales.

Para apreciar mejor esto nos remitiremos a uno de sus trabajos clave de esta época en cuyo prólogo apunta la intención de esta obra: “*contribuir a la mejor comprensión de ese complejo proceso por el que la filosofía en América busca redefinir su sentido, su carácter, su función, su vocación, en una palabra su esencia*”<sup>246</sup> La tensión que traduce el debate sobre dicha filosofía puede enmarcarse en la pregunta: “*¿Debe la filosofía en América aceptar lo americano como instancia significativamente determinante de su quehacer o debe, por el contrario, reconocer su linaje occidental y tratar de ejercerse como filosofía simplemente?*”<sup>247</sup>

Al final del primer capítulo, que versa sobre «la existencia o no de una filosofía latinoamericana»<sup>248</sup>, tras recorrer una serie de posiciones que ilustran sobre el problema de la existencia, posibilidad y el sentido de una filosofía latinoamericana, nuestro autor presenta su reflexión y con ello su posición personal.

En el primer momento define el filosofar como: “*un quehacer esencialmente humano*”, desentrañando lo que tal quehacer supone, su articulación fundamental y la dirección a la que

<sup>246</sup> FORNET-BETANCOURT, R. (1985a). *Problemas actuales de la filosofía en hispanoamérica*, Bs. As.: FEPAI, 5-6. (En adelante citado: P.A.F.H.). El subrayado que es nuestro, pretende destacar la posición del nuestro autor.

<sup>247</sup> FORNET-BETANCOURT, R. 1985a: ídem. (El subrayado es nuestro).

<sup>248</sup> FORNET-BETANCOURT, R. (1985b). *El problema de la existencia o no-existencia de una filosofía hispanoamericana*, en: P.A.F.H.: 26-28.

apunta: *“una forma de realizar anticipadamente la verdad del hombre y, por lo mismo, el hombre de la Verdad. Pues la Verdad es la Esencia vivida, el hombre de la Verdad es el que realiza la Verdad del hombre al comprenderse y vivir desde lo Esencial”*<sup>249</sup>. Podemos entender que la Verdad es el acceso del hombre orientado hacia la Verdad para comprenderse y vivir lo Esencial, y en esa medida filosofa.

Al hilo de lo anterior, afirma que el filosofar implica una *dimensión histórica* la cual *codetermina sus formas de manifestarse*<sup>250</sup>. Aquí se observa que reconoce y asume el papel de la dimensión histórica. No obstante, enseguida se puede ver, que no deja de ser más que eso, el reconocimiento de una dimensión, una coordenada, de modo que podamos situar una filosofía; ya que no llega a comunicarnos cómo ‘afecta’ directa y, concretamente, esta dimensión a la formulación explícita de la filosofía. Cabe añadir que subyace siempre la idea de una *única* filosofía que permanece siempre igual e intacta en sus principios básicos, y en todo caso, sólo llega a admitir cierta modificación - en sentido accidental - de sus formas, sin embargo ésta no llega a atravesar e incidir en su esencia.

Él mismo apunta la justificación: *“siempre un quehacer que se hace en situación (...) no quiere decir, sin embargo, que el filosofar esté determinado por la situación en que se hace, en el sentido de reducirse a ella o agotarse en ella, el filosofar está más allá de la situación, media un trecho entre el filosofar y la situación, esta última todavía es mero agregado y, por lo tanto, el filosofar puede permanecer no determinado, es decir, neutral o por ‘encima de’”*<sup>251</sup>. Dado que, además, aquello por lo que realmente se pregunta es lo que *cualifica* la situación en cuanto tal - y no por la simple situación -; esto es, por el ser humano mismo *en todo lo que le es propio* - en su amplia gama de posibilidades - dimensión esencial -.

De modo que preguntarse a partir de las condiciones y situaciones socio-históricas, tarea que propiamente han emprendido los planteamientos de la liberación, equivale a detenerse en lo secundario, desviar a la filosofía y, al final, ‘privarla’ de su dimensión esencial.

La clave pues, o el lugar para considerar «la circunstancia» es a partir de su relación con lo ‘esencial’, o circunstanciado. Y esto siempre se constituye como un marco mayor sobre la circunstancia. Por consiguiente, no cabe confundir e invertir esta *relación* entre «la circunstancia y lo Esencial» porque aún pudiendo ser denominado *filosofía hispanoamericana*, lo que no podrá ser, en ningún caso es, *filosofía*, pues no esta animada por aquello que motiva el preguntar filosófico: *saber de lo humano en su esencialidad para vivirlo desde lo Esencial*<sup>252</sup>. Esto en conjunto no es sino una declaración de lo *ilegítimo* que resulta un tipo determinado de filosofar.

Nuestro autor concluye con un trazado que muestra la orientación que debería de seguir una *auténtica filosofía hispanoamericana*, dejando de lado toda consideración a su particularidad, pues sólo así podrá convertirse en filosofía:

*“Somos de la opinión de que la filosofía, en Hispanoamérica, si quiere ser fiel a sí misma y su función humana fundamental debe dejar la determinación de la especificidad hispanoamericana a aquellas ciencias humanas que parecen disponer del instrumental adecuado para ello y ejercitarse desde la perspectiva esencial y universal que le es propia, es decir, como interrogación propia por lo que esta en juego en todo tiempo y lugar. Haciendo esto, interrogando la circunstancia americana sobre lo esencial circunstanciado*

<sup>249</sup> FORNET-BETANCOURT, R. 1985b: 31-32. (El subrayado es nuestro).

<sup>250</sup> Cf. FORNET-BETANCOURT, R. 1985b: 32.

<sup>251</sup> FORNET-BETANCOURT, R. 1985b: ídem. (El subrayado es nuestro).

<sup>252</sup> Cf. FORNET-BETANCOURT, R. 1985b: 33.



*en ella, el quehacer filosófico situado en Hispanoamérica será, sin embargo, simplemente filosofía* <sup>253</sup>.

La citación anterior, además, refleja la concepción de una construcción teórica que ha de respetarse porque, como toda disciplina, está claramente delimitada en sus perspectivas y medios. También podríamos pensar que, ahí nos sugiere cuál habría de ser la tarea de la filosofía latinoamericana. Concentrarse en *la perspectiva esencial y universal que le es propia* y abunda como *interrogación propia por lo que está en juego en todo tiempo y lugar*. Y puede leerse en el sentido de reconocer para ella una orientación con la que “ya” cuenta y, le es propia. Por eso no hay más que seguirla. Incluso para acceder a esclarecer la circunstancia americana. Pero, simultáneamente, cuando nos remite a aquello que está en juego en todo tiempo y lugar, parece estar proyectando algo que está mucho más allá; vale decir, tan reconocido como indeterminado, no obstante constituye un supuesto importante. Finalmente, cabe preguntarse por su frase “*simplemente filosofía*” ¿no es acaso una fórmula más para hablar de *filosofía pura*?

Hay que observar para ser justos, que su postura no es algo extraña, si consideramos el curriculum y la misma organización de muchas universidades en Hispanoamérica. Todavía más, varios de sus filósofos, hacen filosofía desde un modelo de filosofía de corte clásico o tradicional, que tiene gran interés por conocer e integrarse a la “auténtica” filosofía - esto es la europea-. En general se reserva una mínima entrada, y no siempre, para el pensamiento autóctono pues no es considerado algo del todo serio. Muchas veces, cuando es retomado esto obedece más a un ramalazo de nacionalismo y folklorismo. Incluso, simplemente si revisamos las temáticas de las tesis publicadas, podremos confirmar estas observaciones. En cambio, el pensamiento autóctono suele ofrecerse como materia exclusivamente de la literatura y la antropología, donde sí que goza de un mayor reconocimiento.

### 3.1.2. La temática de la Liberación.

Esta etapa se caracteriza por el nacimiento de la inquietud respecto al interrogante sobre la filosofía hispanoamericana. Conduce a Fornet-Betancourt, a realizar una relectura amplia y profunda de esta filosofía a través de varios de sus representantes más destacados<sup>254</sup>. Y le permite formarse una visión panorámica de ella, alcanzar gradualmente mayor claridad en sus puntos más conflictivos para ir forjando su propia orientación. Al final, asume el «principio de contextualización/ interculturalidad», con lo que se opera una inflexión el pensamiento – europeo- recibido en sus inicios.

No es posible remitirnos a todos los autores que él estudia, consideramos de sumo interés poder acceder a su recorrido, aunque sólo sea mínimamente, con el objetivo de poder contemplar cómo la filosofía latinoamericana iba echando sus raíces hasta llegar a su cristalización plena. De ahí, nuestro intento por recuperar y presentar parte de la investigación de Fornet-Betancourt durante esta etapa. Él concentró su atención en dos líneas fundamentales: una reconstrucción de la pregunta acerca de la filosofía latinoamericana y el contexto histórico-cultural de su emergencia.

Destaca también cómo nuestro autor desentraña la carga profunda de significado e implicaciones que comporta tal pregunta y su labor para detectar e identificar gradualmente, no sólo aquellas características que van conformando esta filosofía, sino la consolidación gradual de su carácter, metodología, orientación fundamental y función. Refleja igualmente un tratamiento crítico hacia su pro-

<sup>253</sup> FORNET-BETANCOURT, R. 1985b: ídem.

<sup>254</sup> Algunas de sus investigaciones publicadas posteriormente, cf. FORNET-BETANCOURT, R. *El pensamiento filosófico de José Vasconcelos*. Cuadernos Salmantinos de Filosofía IX (1982) 147-177; *Antonio Caso o el ejercicio de la filosofía*. Logos 31 (1983) 35-58; *En torno a la posibilidad de una filosofía americana. Entrevista con Luis Villoro*. Concordia: 6 (1984) 48-57; *La filosofía de José Vasconcelos. Exposición y valoración*. Logos (México) 41 (1986) 27-81.

ceso de configuración, en el reconocimiento de su contexto de procedencia, la distinción de varias posturas filosóficas y su aporte real. Su lectura se realiza en clave de rupturas y continuidad con la tradición que se va asentando, que al final logra acrisolarse en la reciente Filosofía de Liberación. El modelo que explica y sistematiza el problema de *la contextualización e inculturación de la filosofía latinoamericana*. Es decir, aquél que, ya no habla *en, sobre o para* América, sino que se articula *desde* el contexto y la *cultura latinoamericana*. Puesto que esta filosofía ha logrado la autoconciencia necesaria que, le permite entablar una discusión con la filosofía europea, a la par, que se constituye en un desafío a su ‘pretendida’ universalidad. Este procedimiento puede ser sintetizado mediante tres puntualizaciones: (1) La historificación de la pregunta por la filosofía hispanoamericana; (2) La filosofía de la Liberación como su cristalización; y (3) La explicitación de la significación e implicaciones que supone tal filosofía.

### 1. La historificación de la pregunta por la filosofía hispanoamericana.

Procederemos invirtiendo el orden presentado por Fornet-Betancourt al tratar esta cuestión, describiendo sumariamente aquellos puntos que reflejan las condiciones históricas de emergencia y consolidación del debate en torno a la pregunta por la filosofía latinoamericana.

Nuestro autor parte de afirmar que la pregunta por la filosofía latinoamericana, no es nueva. Su formulación se encuentra ya en germen hacia las primeras décadas del siglo XIX, bajo un marco de confrontación entre dos posiciones fundamentales y un conflicto intercultural subyacente.

Así, la obra de Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888) titulada *«Facundo, o Civilización y Barbarie»* esboza ya la disyuntiva: “civilización ó barbarie”, que se resuelve en una opción por Europa.. Pero no la ibérica sino la iluminista franco-anglosajona. Se persigue como objetivo la reconstrucción de América. En el sentido de incidir en su cultura y destino, mediante un programa concreto de tipo político, social y cultural, destinado a lograr la europeización completa de América Latina. Esto es, imitar e intentar conscientemente *ser como los europeos*.

A la luz de ese contexto, Alberdi en Argentina, es el primer intelectual que plantea propiamente la pregunta por una «filosofía nacional» ó una «filosofía americana». Su tarea representa el primer intento por vincular una filosofía determinada - en su carácter y función - con la realidad americana. Podemos verificarlo en su tesis doctoral: *Fragmento preliminar al estudio del derecho* (1837). Su punto de partida y apoyo es el historicismo romántico europeo. Este marco le permite plantear una filosofía nacional en clave de emancipación que, no se opone a lo universal, puesto que ella misma se considera encarnación histórica de la razón, inclusive la presupone como condición de posibilidad. De ahí que Alberdi “no entienda su intento de formar una filosofía nacional o americana en el sentido de una negación de la universalidad de la filosofía”<sup>255</sup>, ni siquiera como alternativa.

Precisamente, en ese sentido, Fornet-Betancourt concluye que: “*La elaboración de su filosofía nacional es una tarea que no se cumple contra sino al interior de la razón universal y en perspectivas (...) de lograr su ampliación y concretización en la historia real de los pueblos*”<sup>256</sup>. Lo cual deja ver principalmente una armonía entre ambas razones.

Sin embargo, Alberdi en 1842, durante su curso de introducción a la filosofía contemporánea, parece haber introducido una modificación que radicaliza su postura, al acentuar que la razón histórica está configurada por “las condiciones o necesidades nacionales”. Esto puede llevarnos a suponer, se-

<sup>255</sup> FORNET-BETANCOURT, R. *Juan Bautista Alberdi (1810-1884) y la cuestión de la filosofía latinoamericana*. Cuadernos Salmantinos de Filosofía: XII (1985c) 322.

<sup>256</sup> FORNET-BETANCOURT, R. 1985c: 323.

gún Fornet-Betancourt, una negación de la universalidad de la razón como condición indispensable para elaborar su filosofía americana. Puede verse confirmado en un pasaje de su texto titulado: «*Ideas para presidir a la confección del curso de filosofía contemporánea*», donde señala:

*“No hay, pues, una filosofía universal porque no hay una solución universal de las cuestiones que la constituyen en el fondo. Cada país, cada época y cada escuela han dado soluciones distintas a los problemas del espíritu humano”*<sup>257</sup>.

De ello no se desprende sencillamente “una negación global de la universalidad de la filosofía”. Por eso Fornet-Betancourt procede a indagar el significado de tal afirmación. Apunta que la denominación de «filosofía universal» no hace referencia a la filosofía comprendida como ciencia de la razón y sus principios sino que, más bien, se refiere a “*aquellos sistemas filosóficos que, por considerarse así mismos como la consumación de la filosofía, pretenden haber resuelto los problemas de la humanidad de una vez por todas*”<sup>258</sup>. Lo que acentúa Alberdi es “*el vínculo de la filosofía con la época en la que nace y en la que tiene que dar cuenta de sí y de su tiempo*”<sup>259</sup>. Por tanto, la afirmación básica únicamente nos diría que “*no hay construcciones filosóficas atemporales*”.

Fornet-Betancourt abunda en su interpretación y agrega que aún en este giro subyace la idea de unidad y universalidad de la filosofía, aunque, reducida. Es decir, ahora se concibe la universalidad solamente como “el recurso al principio de la razón”, por eso el cómo y hacia qué metas tienda, no puede ser resuelto con una respuesta universalmente válida. Porque incluso esta razón se encuentra regida por la situación histórica, cuya condición de posibilidad radica ahora en el principio de la “nacionalidad” para su constitución y progreso.

Nuestro autor subraya que la frase programática de Alberdi: “*Nuestra filosofía, pues, ha de salir de nuestras necesidades*”, nos propone una filosofía centrada en los problemas y necesidades nacionales y, simultáneamente, “*el criterio último para su propia autodefinición*”. De esta manera se asienta la autonomía americana para el ejercicio y aplicación de la razón.

Frente a situación americana, Alberdi, vislumbra que una vez alcanzada la independencia política de la colonia, se impone una reorganización social y política-económica, de forma que se posibilite combatir los residuos de la herencia colonial y dirigir las naciones americanas hacia el progreso, la civilización y la democracia. Los problemas prioritarios son:

*“Los de la libertad, de los derechos y goces sociales de que el hombre puede disfrutar en el más alto grado en el orden social y político; son los de la organización pública más adecuada a las exigencias de la naturaleza perfectible del hombre, en el suelo americano”*<sup>260</sup>.

La visión de Alberdi repercute *directamente* en su concepción de la filosofía, de su carácter, método, clasificación y función. Por tanto, se puede considerar que, es una filosofía enmarcada en una situación histórica cuyos problemas principales son de naturaleza político-social, y su labor tendrá que proyectarse en una filosofía práctica “*esencialmente política y social en su objeto*”<sup>261</sup>. Éste es el único carácter admisible. Y en tanto que «filosofía práctica» ha de distinguirse por *su modo de proceder*. Es decir, ser positiva y realista, y que rechace toda abstracción pura, de índole metafísica, pues en función de esa realidad específica resultaría estéril e inadecuada. Finalmente, una filosofía así, ha de estar abierta al campo del derecho público, la políti-

<sup>257</sup> Cit., en: FORNET-BETANCOURT, R. 1985c: ídem.

<sup>258</sup> FORNET-BETANCOURT, R. 1985c: 324.

<sup>259</sup> FORNET-BETANCOURT, R. 1985c: ídem.

<sup>260</sup> FORNET-BETANCOURT, R. 1985c: 327.

<sup>261</sup> FORNET-BETANCOURT, R. 1985c: ídem.

ca, la literatura, la moral, la religión y la historia, ya que éstas se complementan en su función de carácter práctico, social y político. Así podrá contribuir al desarrollo de la dinámica del progreso y la civilización, a medida que se apropie de los principios fundamentales del espíritu liberal - republicano-libertad, igualdad y asociación<sup>262</sup>.

Reproducimos sumariamente la crítica realizada por Fornet-Betancourt a esta propuesta filosófica; su punto central radica en preguntarse *si constituye o no una ruptura* con respecto a la tendencia europeizante de su generación. Por tanto, así incide en el problema de su *autenticidad*<sup>263</sup>:

- ❑ Alberdi emplea el concepto de “filosofía americana” como determinación o definición de la filosofía a partir de la realidad de América. Pero “*no dispone de una visión realmente autóctona de América*”. Por eso podemos inducir que su comprensión de tal realidad se inscribe en el horizonte espiritual de la perspectiva europeizante, de ahí que, opte por una América *europeizada*. Al continuar en ese ámbito de comprensión y desde un prisma ajeno, en vez de asegurar el carácter americano está *introduciendo en ella un elemento de permanente enajenación*.
- ❑ Es una filosofía que además de ser de origen ajeno, “*está al servicio de ideales ajenos*”. Concretamente de Francia - así lo afirma Alberdi en algunos de sus textos - por considerarla la mejor orientación para el futuro de América, ya que es eminentemente práctica, y él está convencido del parentesco entre el espíritu francés y el americano.
- ❑ La “filosofía americana” de Alberdi, por tanto, debe distinguirse por la *selección y adaptación* de la filosofía europea o francesa.

Fornet-Betancourt concluye que, la propuesta de filosofía americana de Alberdi, no representa una ruptura, más bien, ha de ser entendida como una contribución al «transplante de la filosofía europea en América» y, no tanto, un esfuerzo por lograr su *inculturación*.

No obstante, se le ha de reconocer su preocupación por imprimir un cambio en el quehacer filosófico confrontándolo con las necesidades de los pueblos. Pero “*su visión europeísta de la realidad americana limitó en parte esencial los alcances de su proyecto*”. Además, al excluir la América indígena y la América mestiza, no puede reflejar la complejidad de la realidad americana. En ese sentido ¿cómo se puede contextualizar e inculturar auténticamente una filosofía si la propia cultura se *desprecia* o se *reniega* de ella al ser considerada un *signo de la barbarie*? Ciertos rasgos racistas de esa visión se dejan ver, por ejemplo, en uno de sus textos titulado «*Bases y puntos de partida para la organización política de la República de Argentina*» (1852):

“En América todo lo que no es europeo es bárbaro: no hay más división que ésta: 1º. El indígena, es decir, el salvaje; 2º. El europeo, es decir, nosotros los que hemos nacido en América y hablamos español, los que creemos en Jesucristo y no en Pillán (dios de los indígenas)”<sup>264</sup>.

De esta manera se evidencia su falta de sentido cultural americano, y por tanto, no puede ser parte de una tradición liberadora del continente.

La tradición liberadora fue promovida por aquellos pensadores que afirmaron, una vez lograda la independencia política, ésta tendría que ser consolidada mediante la emancipación mental, tarea que concernía directamente a la filosofía. En esta línea se encuentra el testimonio Simón Rodríguez - maestro de Bolívar -, quien reclamaba que la América que hablaba español,

<sup>262</sup> Cf. FORNET-BETANCOURT, R. 1985c: 327-329.

<sup>263</sup> Cf. FORNET-BETANCOURT, R. 1985c: 330-333.

<sup>264</sup> Cit., en: FORNET-BETANCOURT, R. 1985c: 332-333.

fuese intelectualmente original<sup>265</sup>. Andrés Bello (1848) insistió en aspirar a la *independencia de pensamiento* junto con autores como Martí, Luz y Caballero, Hostos, González Prada, Henríquez Ureña, Mariátegui, Vasconcelos, Alfonso Reyes, etc.

Retomamos la figura de J. Martí, caracterizado por Fornet-Betancourt como «*pensador veedor, analista, fundador y transformador de realidades*», quien inspira y constituye una figura decisiva en su pensamiento. En él aprecia su libertad, ya que no ata su pensamiento crítico a una forma determinada de expresión literaria, así recurre igualmente al ensayo científico, el apunte filosófico, al periodismo de ocasión, al poema o a los cuentos infantiles. Además, concibe que su filosofar puede operar una transformación en la filosofía por su “independencia racional” y su “crítica constructiva” frente a la filosofía tradicional, que busca abrir la tradición a nuevas posibilidades, y con ello, reiniciar la filosofía. Para lo que rescata su crítica, bastante articulada, a la filosofía europea. Sin desconocer, la polémica que existe en cuanto a su consideración o no como un filósofo profesional. Sin embargo, considera que se deriva de una determinada comprensión de la filosofía que invariablemente condiciona su respuesta, en este caso tan amplia como distinta.

En función de esta última observación, Fornet-Betancourt únicamente justifica, como punto de partida, su propia comprensión de la filosofía, centrada en un *pensar responsivo*. Es decir, articulado como una «*respuesta a*», en el sentido de «*contestar o contradecir; replica las formas históricas de lo real y esboza posibles formas alternativas*»; y este pensar se «*hace cargo de la realidad*» vinculando entre sí, el saber crítico y la responsabilidad ética. En esta clave es posible leer la filosofía de Martí<sup>266</sup>.

Martí, al igual que Ortega y Gasset, arranca en su filosofar de dos opciones o *creencias* que “determinan” su interés por un tipo de filosofía y le conducen a cuestionar la filosofía tradicional, así como su actividad política-práctica. La primera de ellas, podemos encontrarla esbozada en *Nuestra América*, cuando menciona: “*el hombre que se quiere humano, tiene que echar su suerte con los pobres o hacer causa común con los oprimidos*”<sup>267</sup>. Y la segunda, también presente en dicha obra y dispersa en varias de sus otras obras, expresa: “*sin el desarrollo pleno y libre de lo particular-diverso no se podrá alcanzar jamás una universalidad digna de ese nombre*”<sup>268</sup>.

Con estas opciones Martí concentra su interés en revisar la relación entre filosofía tradicional y la historia, a fin de “*saber la función de la filosofía en la historia*”. En el sentido de ser “*capaz de aportar a los procesos de cambio históricos a favor de los ‘pobres de la tierra’ y de las diversidades oprimidas*”<sup>269</sup>. Esta relación es “interesada”, aunque sea por cambiar la misma filosofía, pues:

“Desde sus opciones o creencias (...) se interesa por un tipo de filosofía cuyo saber o momento de reflexión teórica no sea una realidad aparte, un mundo otro, un mundo teórico, abstracto y separado de la vida real, sino que refleje en su mismo proceso constitutivo la cualidad histórica de ser saber de la historia humana”<sup>270</sup>.

<sup>265</sup> Cf. FORNET-BETANCOURT, R. 1985a: 7.

<sup>266</sup> Para profundizar, cf. FORNET-BETANCOURT, R. *Anotaciones sobre el pensamiento de J. Martí y la posibilidad de interpretarlo desde un punto de vista marxista*. Cuadernos Salmantinos de Filosofía IV (1978) 223-249; -(1993c). *Martí und die Kritik an der etablierten theologischen Vernunft im Kontext der Kubanischen Unabhängigkeitsbewegung*, in: *Theologien in der Sozial- und Kulturgeschichte Lateinamerikas*, t.3. FORNET-BETANCOURT, R. (Hrsg.). Eichstätt, 75-97; y - (1994a) *Martí y la Filosofía*, en *José Martí 1885-1995*, ETTE, O. / HEYNDENREICH, T. (Hrsgs.). Frankfurt/ M.: 43-55.

<sup>267</sup> Cit., en: FORNET-BETANCOURT, R. 1994a: 45.

<sup>268</sup> Cit., en: FORNET-BETANCOURT, R. 1994a: idem.

<sup>269</sup> Cit., en: FORNET-BETANCOURT, R. 1994a:

<sup>270</sup> Cit., en: FORNET-BETANCOURT, R. 1994a: 45-46.

Nuestro autor, concluye, que su relación con la filosofía tradicional puede calificarse como de *discernimiento*, ya que nos permite distinguir cuando esta filosofía sólo *reproduce su historia* y, por tanto, no pasa de ser una mera erudición; y cuando se cumple como tal, es decir, se lanza, como asevera Martí, para ver “*por dónde va la vida humana*” y “*cómo se influye en ella*”<sup>271</sup>.

La empresa práctica transformadora de la filosofía, es contemplada por Fornet-Betancourt en una doble vertiente. La que apunta a la aportación específica de la filosofía a la dialéctica de la liberación del hombre y aquella de la naturaleza articulada en una filosofía resolutive, en el sentido que *conocer es resolver*. Ésta última en íntima conexión con el positivismo; filosofía que es considerada por Martí como “*un método permanente en la historia del hombre*”. Capaz de operar una transformación filosófica sobre sí misma, mediante una autocritica constante y la liberación de todo lo que le impide, en su propia historia, ejercer la función histórica liberadora. Por eso afirmó en su «*Filosofía*»: “*la historia de la Filosofía es pues el examen crítico del origen, estados distintos y estados transitorios que ha tenido, por que ha llegado la filosofía a su estado actual*”<sup>272</sup>.

Martí propone, pues, la creación de una filosofía *nuestra-americana*, ocupada en la historia; incluso porque él conoció las necesidades de los pueblos americanos, como se ve en sus análisis. Principalmente cuando dice del escritor, que ha de reflejar las condiciones múltiples y confusas de su época, y señala que en ello estriba su labor *eficaz*, también eso es aplicable al campo de la filosofía que sabe de realidades.

Fornet-Betancourt califica el escrito *Nuestra América* de «manifiesto de la inculturación», en el sentido de ser un “*ejercicio de pensamiento creativo*” de Martí, por el cual América se piensa a sí misma, parte de sí y deja oír su propia voz. Y nos propone un interesante análisis<sup>273</sup>:

**El punto de partida** es la *experiencia histórica* en conexión con el *momento* específico de América. Ésta se caracteriza porque ya *ni el libro europeo, ni el libro yaqui, daban la clave del enigma americano*, así es capaz de rechazar “*la importación excesiva de ideas y fórmulas ajenas*”<sup>274</sup> y también de proyectarse constructivamente. Es importante señalar aquí el contraste con el mencionado proyecto de Alberdi que se limita a aplicar las ideas europeas en América, Martí en cambio, subraya su preferencia de “*crear es la palabra de pase de esta generación*”.

- ❑ **Es la creación desde la propia tradición y cultura**, porque “*la historia de América, de los incas acá, ha de enseñarse al dedillo, aunque no se enseñe la de los arcones de Grecia. Nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra. Nos es más necesaria*”<sup>275</sup>. Por eso se convierte en una invitación a la participación del mundo afroamericano e indígena de América; como configuradores de su historia social, sin lo que ya no es posible caminar. Postula el pensar como una práctica intercultural, ‘desde América’ y ‘hacia fuera’.
- ❑ **Es un proceso abierto y en comunicación**, porque Martí está lejos de caer en el provincialismo, regionalismo o nacionalismo intelectual. Así es como se convierte en un modelo para la universalidad del pensar.
- ❑ **Es un pensar inculturado**, entendido como un ‘saber estar en’ y es justamente esta ‘raíz’ la que permite *brotar al aire y emerger para la comunicación con las otras manifestaciones*

<sup>271</sup> Cit., en: FORNET-BETANCOURT, R. 1994a: 46.

<sup>272</sup> Cit., en: FORNET-BETANCOURT, R. 1994a: 47.

<sup>273</sup> Cf. FORNET-BETANCOURT, R. 1994a: 51 ss.

<sup>274</sup> Cit., en: FORNET-BETANCOURT, R. 1994a: 51.

<sup>275</sup> Cit., en: FORNET-BETANCOURT, R. 1994a: 52.

*culturales. Y nos remite al principio de Martí: “Injértese en nuestras repúblicas el mundo; pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas”*<sup>276</sup>.

- **Es un pensar desde la marginación histórica**, producto de la destrucción sistemática de lo propio; que con la intención de cancelarla se levanta como un pensamiento comprometido, y opta por los marginados: “*para afianzar el sistema opuesto a los intereses y hábitos de mando de los opresores*”<sup>277</sup>. Así se consolida como un modelo de pensamiento con una dimensión eminentemente ético-práctica, como se verificarse en su célebre frase: “*Pensar es servir*”, que trata de un pensamiento que propone *planes* de acción.
- **Ensayo un pensar relacionador**, que ha de presentarse así por estar insertado en la historia: “*las ideas absolutas, para no caer por un yerro de forma, han de ponerse en formas relativas*”. Por es un pensar que sabe hermanar, armonizar e intercomunicar<sup>278</sup>.

Contamos ya con los rasgos distintivos de la filosofía de Martí: una función fundamentalmente liberadora; una vocación práctico-analítica y su condición de saber en contextos, cuya universalidad se construye sobre la base de la comunión y solidaridad. De forma que, también podemos constatar que la idea original de una “filosofía americana”, va cobrando un estilo concreto, un enfoque, unas opciones y contenidos, que ya empiezan a obrar la escisión de la denominada filosofía tradicional.

Esto último se aprecia con mayor claridad en la crítica que Martí hace a la filosofía europea. Tengamos en cuenta, nos dice Fornet-Betancourt, que si Martí ha establecido como principio “*el primer trabajo del hombre es reconquistarse*”, esto significa que la filosofía puede y debe ser cuestionada, a la luz de su aportación para la liberación del hombre. Por eso él nunca se desprenderá de sus dos opciones-*creencias* -mencionadas con anterioridad- y la premisa básica del convencimiento en la *plurilocalidad* de la filosofía.

Esta crítica, ha sido trabajada con detalle por Fornet-Betancourt, y está integrada por seis puntos y una observación final<sup>279</sup>.

- 1) Frente a la comprensión de la filosofía europea como universal, el ‘des-locamiento’ de la filosofía. Ahí radica el aporte pionero de Martí, cuando verifica que la filosofía empezó más bien en el Oriente, en cuyas culturas - la India, China, Persia, Egipto, etc.- se desarrollaron “verdaderas formas de filosofía”. Así la desvincula de una posible localización monocultural y la abre a la perspectiva intercultural.
- 2) Frente a la alta y desmesurada especulación propia de la filosofía europea, que ignora la historia, el caso concreto citado por Martí es el idealismo alemán – cuya propuesta es la de un sujeto cognoscente aislado del mundo y la historia -, se insiste en la incorporación de la historia como correctivo a su encerramiento y para orientarla hacia un beneficio social.
- 3) Frente a la metafísica europea, resultado también de esa razón especulativa *ahistórica*, que ha subrayado la búsqueda de una ciencia trascendental abstracta que dé cuenta de la verdad y su saber, a partir de un principio subjetivo. Esto último, además de ser considerado un planteamiento ‘soberbio’, empobrece las fuentes, los modos de conocer, reduciendo lo real y lo verdadero. Martí apunta que de esta forma no se puede encontrar ninguna ciencia trascendental y argumenta:

<sup>276</sup> Cit., en: FORNET-BETANCOURT, R. 1994a: 53.

<sup>277</sup> Cit., en: FORNET-BETANCOURT, R. 1994a: *idem*.

<sup>278</sup> Cit., en: FORNET-BETANCOURT, R. 1994a: 54.

<sup>279</sup> FORNET-BETANCOURT, R. *José Martí y su crítica a la filosofía europea*. Educação e Filosofia: 9 (18) /jul-dec (1995) 127-133.

*“Existe distinto género de las cosas, y cada una de ellas es una verdad, y cada género hace género distinto de verdades. Hay armonía entre las verdades, porque hay armonía entre las cosas; pero de esta armonía no se puede decir que todas las cosas sean una”*<sup>280</sup>.

- 4) Frente a la filosofía europea caracterizada por su excesivo racionalismo, Martí aduce que así, no se potencia la razón. Más bien es frenada y empobrecida, al ser sometida al poder del concepto lógico y a su dinámica reductora del mundo y la historia: a una sustancia lógica. Cuando el mundo y la historia, son más que lógica: *el universo es el principio de los conocimientos humanos*. Si bien reconoce la autonomía de la razón, esto mismo le conduce a comprender y reconocer otras formas de saber y de realidad que no se expresan necesariamente por el concepto lógico. Sostiene una razón como proceso infinito del conocimiento y a la vez reclama el respeto de su ejercicio.
- 5) Frente al racionalismo abstracto y autosuficiente de la filosofía europea, Martí señala el contrapeso y orienta la razón a descender a un nivel analítico y examinar los procesos y hechos reales. Está a la base su concepción del positivismo como *“un método permanente en la historia del hombre”*.
- 6) Frente a la separación artificial en la historia de la filosofía europea, que privilegia la creación de sistemas que parcelan la realidad y la misma filosofía, y pretenden representarla; siendo en ocasiones como sistemas opuestos entre sí e incompatibles. Sin embargo, Martí acepta *las filosofías*, que ve como momentos que se comunican y complementan; ya que son expresiones todas del esfuerzo común por comprender la totalidad del ser, de ahí que, se comete un error cuando son absolutizadas. Si bien, admite una filosofía especializada, ésta no ha de separarse ni erigirse en *la filosofía*. El arte del filósofo radica en *saber ver a través de las escuelas*. Propone así un filosofar integrador que crece al ir descubriendo las relaciones entre las filosofías existentes, porque las concibe como relaciones entre los distintos niveles de la realidad.

En la observación final, Fornet-Betancourt resalta que en el proceder de la crítica de Martí, se observa cómo «distingue y diferencia». Es decir, un movimiento que asume y supera. Lo que su crítica niega, no es el momento de verdad, sino la extrapolación indebida de esa perspectiva. Pero además “envuelve” lo criticado y lo lanza a un horizonte de comprensión y acción mayor, porque dispone de una posición filosófica propia, capaz de esbozar alternativas transformadoras de la filosofía.

Por eso, la exposición del pensamiento de Alberdi contrastada con la de Martí, nos dejan ante dos posiciones diversas con relación a la pregunta por la filosofía hispanoamericana. Una que la concibe como *selección* de filosofía europea a partir de sus necesidades; y la otra, que se enraíza en un hecho: el propio suelo y se proyecta hacia la transformación de la propia filosofía y la crítica frente a la filosofía europea.

Pero la filosofía hispanoamericana estuvo relacionada también con otras filosofías, tales como la positivista, que con Ingenieros o Varona hacen de la realidad nacional el centro de la reflexión filosófica, procurando imprimirle rasgos propios. El marxismo, con Haya de la Torre y José Carlos Mariátegui que permitió el nacimiento del proyecto indoamericanista. En 1948 el <Grupo Filosófico Hiperión> fundado por Leopoldo Zea, se propuso elaborar una «filosofía de lo mexicano». Con el fin de responder a la preocupación de una filosofía que pudiera cobrar *autenticidad*; o si se quiere, una «autonomía de pensamiento» contra la importación indiscriminada del mismo, y en función de sus intereses y necesidades específicas. Así concluyeron que se imponía una revisión de la historia intelectual, de manera que se pudiera captar cómo, por qué y

---

<sup>280</sup> FORNET-BETANCOURT, R. 1995: 130.



para qué se habían adaptado ciertas ideas a la realidad americana. Por lo cual, la preocupación por la existencia o no de una filosofía en América, pasó a ser secundaria.

Esa preocupación por la “filosofía americana” alcanza difusión e importancia en el continente, como se manifiesta en el <Tercer Congreso Interamericano de Filosofía> (1950) y en las <Conversaciones Filosóficas Interamericanas> (La Habana, 1953). Con respecto a este último, según consta en actas, se puede sostener que la vida filosófica de América Latina queda escindida en dos frentes. Los universalistas, quienes rechazan - por considerarla absurda- la idea de una «filosofía latinoamericana». En consecuencia, había que centrarse en los grandes problemas de la humanidad. Y los regionalistas, quienes defendieron la «filosofía latinoamericana» y, no sólo eso, sino que reivindicaron era la única forma posible de hacer una *filosofía auténtica en el continente*. El problema - que continúa abierto- volvió a aparecer en el IX Congreso Interamericano de Filosofía (Caracas, 1977) y en el Congreso Internacional Extraordinario de Filosofía (Córdoba, Argentina, 1977), donde se reeditaron ambas posturas.

## 2. La filosofía de la liberación latinoamericana.

Merece un tratamiento aparte, la irrupción en nuestro escenario histórico en la década de los años cincuenta y sesenta, de un grupo de filósofos cuya importancia fue decisiva para la filosofía hispanoamericana. Ellos se autodenominaron «*filósofos de la liberación*». Su reclamo versa sobre la constitución de una «filosofía de la liberación» entendida como la forma auténtica de hacer filosofía latinoamericana.

Fornet-Betancourt considera que a partir de este enfoque, comienza a elaborarse una filosofía “propia”. Con la plena conciencia de ello y se sabe una reflexión al servicio de la liberación. Destaca entre sus representantes la figura de Augusto Salazar Bondy, que plantea el debate acerca de la autenticidad de la filosofía latinoamericana, en un contexto mayor, esto es, desde «*su cultura latinoamericana*». Él puede ser considerado, incluso, su ‘precursor’; ya que apunta a las condiciones para el giro que requiere tal filosofía. Sin que esto presuponga una ruptura con la tradición, se preocupa por buscar formas de expresión propias; y tampoco rompe con el programa centrado en la emancipación intelectual. Desarrolla su reflexión asentada sobre dos aspectos temáticos fundamentales: el problema de la *autenticidad* en conexión con el fenómeno de la *inautenticidad* y la *realidad político-social* de los países latinoamericanos<sup>281</sup>.

Salazar Bondy mantiene respecto al problema de la autenticidad que es imposible tratarla aisladamente. Por eso recurre a esbozar un ámbito mayor de interpretación, que corresponde al de la cultura latinoamericana, como el lugar donde considera queda situado el problema en su contexto verdadero. Una cultura caracterizada como “producto malogrado”, y que reproduce la *inautenticidad* ya que está afincada en patrones ideológicos y de valoración ajenos a sus comunidades nacionales. Ésta es la raíz de las insuficiencias y debilidades de tal filosofía, que no es sino una manifestación de la cultura descrita.

En cuanto a la conexión entre el fenómeno de la inautenticidad y la realidad político-social de los países latinoamericanos, nos dice que ambos factores se vinculan por un nexo de tipo causal. Alude en concreto al subdesarrollo económico, resultado de un largo proceso histórico de dependencia y dominación. En función de ese proceso, considera la cultura latinoamericana como una «*cultura de la dominación*». Extendida y expresada no sólo mediante “*ideas, actitu-*

<sup>281</sup> FORNET-BETANCOURT, R. *La pregunta por la < filosofía latinoamericana >*. Diálogo Filosófico: n. 13/ ene.-abr./ (1989a) 64-67.

*des y valores que orientan la vida de los pueblos, sino también de los sistemas que encuadran su vida y no la dejan expandirse y dar frutos cabales*"<sup>282</sup>.

Fornet-Betancourt señala entonces que el problema de la filosofía latinoamericana tendría que formularse bajo la pregunta: *¿Cómo es posible hacer filosofía auténtica en medio de una cultura de la dominación?* La respuesta de Salazar Bondy intentará superar lo que provoca la inautenticidad o situación, esto es, el sub-desarrollo y la dependencia. Ante lo cual la filosofía no debe permanecer como observador pasivo sino que incluso *"puede ganar autenticidad como parte del movimiento de superación de nuestra negatividad histórica, asumiéndola y esforzándose en cancelar sus raíces"*<sup>283</sup>.

Ahora estamos en condiciones de plantear con base suficiente el problema una filosofía americana auténtica en clave de liberación, Fornet-Betancourt perfila sus rasgos principales, su vocación y orientación ético-política.

*"Cómo negar, en efecto, que la filosofía de la liberación recoge en su reflexión la memoria histórica de la resistencia ético-política, de los pueblos latinoamericanos, que hace causa común con los oprimidos - como diría Martí - y que sistematiza en torno a una herencia de dolor y opresión, de injusticia y muerte, pero también de resistencia y de lucha por la realización de la 'utopía' de una vida lograda en paz y libertad, que desde los primeros tiempos de la época colonial fue ya objeto predilecto de atención y de compromiso para los que (...) hoy llamamos conciencia intelectual de América"*<sup>284</sup>.

Rescata también así su vertiente de índole práctica, en beneficio de la comunidad nacional, a través de la reorganización de la sociedad latinoamericana en sus distintos órdenes.

Fornet-Betancourt ilustra con más detalle la temática de la filosofía de la liberación en varias de sus obras y realiza un estudio de su contexto histórico-cultural "más inmediato"; sus representantes más destacados - O. Ardiles, H. Assman, M. Casalla, entre otros- y las dos líneas o tendencias principales - aquella otra línea que elabora sus mediaciones teórico simbólicas, entre sus autores R. Kusch, C. Cullen, etc., y aquella que logra sus mediaciones a través de un análisis social de origen marxista, E. Dussel entre otros-; los problemas filosóficos que plantea su concreción, y, finalmente, sus planteamientos teóricos nucleares<sup>285</sup>. Hay que añadir que su contacto personal y diálogo vivo con el círculo de filósofos y teólogos de la liberación irá consolidando su trayectoria por esa línea<sup>286</sup>.

Según Fornet-Betancourt, la descripción de los planteamientos teóricos nucleares de la filosofía de la liberación, nos permite acceder a la 'peculiaridad latinoamericana' esbozada por ella; así como al conocimiento de sus elementos integradores y su significación para la filosofía en general. Tendremos la oportunidad de profundizar en ellos en la sección correspondiente a la segunda etapa de su pensamiento, incluso de vislumbrar el 'puente' hacia la propuesta de nuestro autor. Por el momento, es suficiente con señalar las bases de esta filosofía.

<sup>282</sup> Cit., en: FORNET-BETANCOURT, R. 1989a: 65.

<sup>283</sup> Cit., en: FORNET-BETANCOURT, R. 1989a: 66.

<sup>284</sup> FORNET-BETANCOURT, R. (1992a). V. *La filosofía de la liberación en América Latina*, en: *500 años después*. Estudios de Filosofía Latinoamericana. México: UNAM, 87-88:

<sup>285</sup> Cf. FORNET-BETANCOURT, R. 1992<sup>a</sup>: 89-105; 1989a: 67-70; y -(1987a). *Philosophie un Theologie der Befreiung*. Frankfurt/ M.: Materialis Verlag, 112.

<sup>286</sup> Cf. FORNET-BETANCOURT, R. (Hrsg.) (1989). *Positionen Lateinamerikas*. Gustavo Gutiérrez, Mario Bunge, Enrique Dussel, Leopoldo Zea u.a., Frankfurt/ M.: Materialis-Verlag, 146.

El núcleo teórico característico de la filosofía de la liberación, es el esfuerzo por «contextualizar e inculturar» la filosofía en América, concretado: “En un momento fuerte de confrontación crítica con la tradición europea y, segundo, en un esbozo de redefinición o reubicación del quehacer filosófico a partir de dos postulados centrales: la convicción de la esencial unidad de la filosofía con la política y la tesis de que el pueblo es el sujeto histórico de la filosofía”<sup>287</sup>. Ello da pie a la formación de una “filosofía peculiar” determinada por la circunstancia americana, cuyo perfil puede conocerse a través de dos elementos, que pueden ser considerados como dos líneas eje<sup>288</sup>:

- **Descentramiento de la «razón filosófica»**, porque ahora el acceso al mundo se busca por la inserción directa y comprometida en la praxis histórica.
- **Descentramiento del «filósofo profesional»**, que se abre al reconocimiento del pobre, como sujeto histórico de la reflexión filosófica.

En consecuencia se desprende, en primer lugar, un *replanteamiento* de la significación de la filosofía en la vida real de la comunidad. Provocada *en y por* la praxis histórica en búsqueda de la liberación y de la dominación, reconocidas por la conciencia crítica emergente de ese momento y consideradas como factores determinantes de la circunstancia americana. En segundo lugar, la *relativización* de la propia posición, con el fin de ponerse a la escucha de la verdadera situación de la comunidad y así, poder ejercer un pensar en clave de servicio.

Los elementos descritos se traducen en la «conformación» y «especificidad» de una tarea filosófica determinada, caracterizada por su «arraigo o enraizamiento» del saber filosófico en la situación de la vida de la comunidad. Pues en ella se encuentra su expresión más acertada y diferenciada y, por tanto, su apertura a la conciencia histórico-cultural. Esto implica: (a) La disposición a realizar el quehacer filosófico en una perspectiva interdisciplinar - esto es, consulta a otras ciencias y a la reserva cognitiva del pueblo manifestada en sus cuentos, leyendas, mitos, etc.-, (b) La reorganización de la filosofía desde un contexto mayor de las experiencias de liberación, como filosofía practicada en todos sus campos pero desde la perspectiva de liberación.

Del núcleo teórico de la filosofía latinoamericana, se desprende igualmente la significatividad que puede tener esta filosofía respecto a la filosofía en general, y que Fornet-Betancourt sumariza en los siguientes puntos<sup>289</sup>:

- 1) En la perspectiva más general de la contextualización, el significado de la filosofía de la liberación para la filosofía en general “*podría consistir en un cuestionamiento del valor de la tradición*”.
- 2) Con referencia a la crítica de filosofía europea, Fornet-Betancourt reconoce que a veces es “simplista” y “reduccionista”. Pero no por eso ha de negarse una realidad a la que apunta: la confusión de la universalidad de la reflexión filosófica con la perspectiva propia del mundo categorial de una cultura determinada y, en ese sentido, la filosofía de la liberación se convierte en un desafío en búsqueda de “*nuevas formas de comunicación*”

<sup>287</sup> FORNET-BETANCOURT, R. 1992a: 106.

<sup>288</sup> FORNET-BETANCOURT, R. *Filosofía latinoamericana: ¿posibilidad o realidad?*. Logos. Revista de Filosofía, Méx: Universidad. La Salle: n. 54 (1990a) 67-68.

<sup>289</sup> FORNET-BETANCOURT, R. 1992A: 106-108.

*filosófica que respondan a nuevos hábitos de pensar en el sentido de que sean promovidos por un pensar que comprende sin definir desde sí mismo, sino abriéndose ecuménicamente a la diferencia cultural que desde su extrañeza lo interpela*"<sup>290</sup>.

- 3) El desafío de replantear las relaciones entre filosofía y cultura, porque mediante la inculturación se ha visto que la universalidad de la reflexión filosófica no puede ser abstracta ni intemporal, sino que siempre es *situada e histórica*. En consecuencia, la filosofía europea también enfrenta el reto de *redescubrirse conscientemente como inculturada* y buscar el diálogo con *otras formas filosóficas mediante la comunicación intercultural*, teniendo que abandonar su tendencia de imposición categorial.
- 4) La crítica a la razón de la modernidad europea realizada por la filosofía de la liberación, coincide con aquella que ya hizo la filosofía europea. Cuando entrevió la *"trampa y riesgo de una razón que excluyese de su ámbito o, mejor dicho, del ámbito de lo humano, todo lo que no pueda ser definido con claridad racional"*<sup>291</sup>. La aportación de la filosofía de la liberación radica pues en la *"reubicación de la razón desde un horizonte que ella ni abre ni define: el de la sabiduría popular del estar"*<sup>292</sup>.

De esta forma también quedan esbozados algunos elementos configuradores de la propuesta incipiente de Fonet-Betancourt, que va tomando cuerpo y que se orienta partiendo del «pensamiento latinoamericano como modelo para una filosofía intercultural».

Hasta aquí, nuestro autor ha descrito cómo se fragua la pregunta por la filosofía en el contexto latinoamericano, su preocupación por la búsqueda y constitución de una filosofía propia y su marco histórico concreto. No obstante, queda aún por precisar *¿qué significa preguntar por la filosofía latinoamericana?* y *¿cuáles son sus implicaciones?* A esto nos dedicamos en el siguiente apartado.

### 3. Explicitación de su significación e implicaciones.

Fonet-Betancourt cree que el significado de la pregunta por la filosofía latinoamericana es correlativo al principio de *contextualización-inculturación*, y conecta así con el problema de la cultura latinoamericana y su conformación *histórica* que la hace "peculiar". Sólo entonces comienza a emerger con todo su peso la problematización filosófica de esta pregunta. Lo que se convierte en un desafío para ella, al igual que para los mismos filósofos latinoamericanos. Pues en muchas ocasiones también dudan, a raíz de su nueva conciencia, de esta *nueva relación entre la filosofía americana y la filosofía*, arraigada en una tradición histórica, hasta ahora reconocida e identificada en sus elementos esenciales – universalidad y tipo de racionalidad – como *la única*.

Él afirma que la aportación de ésta filosofía latinoamericana, a partir de su nueva visión filosófica – pero también de la teología latinoamericana – radica en fijar nuevas posiciones, principios metodológicos y temáticos, con el auxilio de la investigación de las ciencias sociales; así como mantener sus prioridades en función de la cultura del pueblo – su sabiduría y religiosidad – como eje de trabajo de su reflexión y, en consecuencia, operan una *ruptura* con el modelo paradigmático del pensamiento europeo, representando el fin de su colonialismo en estos ámbitos.

Ahora bien, una crítica al eurocentrismo no es sólo una reacción primaria, sino que refleja el despertar de la conciencia cultural del sub-continente también en los ámbitos de la filosofía y de

<sup>290</sup> FORNET-BETANCOURT, R. 1992a: 106.

<sup>291</sup> FORNET-BETANCOURT, R. 1992a: 107.

<sup>292</sup> FORNET-BETANCOURT, R. 1992a: ídem.

la teología; una distancia crítica con respecto a la mencionada tradición europea de pensamiento, concretada en la exigencia de una nueva posición de la filosofía y de la teología. De ahí surge la necesidad de revisar y desmontar la historia de la filosofía y de la teología, reconocidas como herederas por antonomasia de dicha universalidad.

La consigna es pues, *liberar a la filosofía y a la teología de un modo de pensar preestablecido*. La contribución estas nuevas perspectivas, puede ser interpretada de manera positiva como una defensa del diálogo intercultural, sobre el fundamento independiente de la igualdad de los derechos culturales<sup>293</sup>. Enseguida presentamos varios puntos que nos permiten esclarecer la significación e implicaciones de este nuevo filosofar:

a) Explicitación e implicaciones del término «filosofía latinoamericana».

Para Fornet-Betancourt el término de «filosofía latinoamericana» *“quiere expresar que en América Latina, existe también una filosofía que se llama latinoamericana porque está significativamente cualificada por la circunstancia histórico-cultural”*<sup>294</sup>. En concreto: *“El adjetivo «latinoamericano» empleado en la fórmula «filosofía latinoamericana» no significa una mera localización geográfica del pensar, sino que designa una realidad geopolítica y geocultural que determina al pensar en su reflexión de manera significativa”*<sup>295</sup>.

Obsérvese que ya no se mantiene un ‘pensar a secas’. La circunstancia en la que se inscribe el pensamiento lo signa, en contraste con su postura inicial. Por eso el sentido de tal pregunta: *“es muy claro y preciso (...) consiste, dicho brevemente en interrogar no por la filosofía en y/o sobre América Latina, sino por una forma concreta de filosofía que se distinga por pensar desde y para América Latina”*<sup>296</sup>. Así redondea la pregunta, centra su objeto y lo eleva a categoría de pensamiento desde la perspectiva concreta a la que alude.

Hay que denotar que si Fornet-Betancourt plantea la pregunta por la filosofía latinoamericana, es por su interés en clarificar la debatida cuestión, y no para ‘justificar’ su estatuto como tal, puesto que en éste momento ya parte de su reconocimiento como una filosofía autorizada, acreditada y legitimada por la realidad latinoamericana. Se puede afirmar, pues, que las siguientes precisiones a tal pregunta emergen siempre a la luz del principio rector de la contextualización-inculturación, que busca hacer otra filosofía con otra óptica, a través del encuentro con la propia cultura.

b) La cultura latinoamericana «precondición» esclarecedora.

A la luz del «principio de contextualización-inculturación», la primera cuestión que se nos interpone es preguntarnos por el *proceso*; esto es, cómo y en qué grado se ha dado en el pensamiento latinoamericano. Su equivalente es preguntarse por la «latinoamericanidad». Pero *“sólo se podrá determinar con exactitud cuando se sepa qué es o qué se entiende por América latina (...) y su cultura en concreto aparece como condición que hace posible que la filosofía latinoamericana pueda definirse como tal”*<sup>297</sup>.

<sup>293</sup> Cf. FORNET-BETANCOURT, R. *Nur der Widerhall der Alten Welt?*. Stimmen der Zeit: Heft 5/ Mai (1987b) Bd. 205, 323-329.

<sup>294</sup> FORNET-BETANCOURT, R. 1989a: 52.

<sup>295</sup> FORNET-BETANCOURT, R. (1988). *Notas sobre el sentido de la pregunta por una filosofía americana y su contexto histórico-cultural*. Actas del Seminario de Historia de la Filosofía Española. Salamanca: 438.

<sup>296</sup> FORNET-BETANCOURT, R. 1988: ídem.

<sup>297</sup> FORNET-BETANCOURT, R. 1985c: 318.

Al intentar desentrañar este tópico nos asombrará descubrir su gran complejidad. Fornet-Betancourt lo caracteriza como *un fenómeno profundamente problemático y controvertible* apoyándose en el hecho de que no se tiene clara su existencia real o la interpretación de su carácter. Pero incluso, paradójicamente, esa incertidumbre de su origen forma parte de la propia tradición cultural y constituye *un momento central en su toma de conciencia cultural* en la medida en que casi todos los pensadores latinoamericanos se han visto confrontados a ella.

Fornet-Betancourt intenta ir más allá al señalar que: *“lo que realmente se debate en el fondo es la dignidad ontológica y antropológica de América”*<sup>298</sup>. Esto guarda relación con la época de la conquista y colonización de América, cuando en el siglo XVI se debatió su sentido y valor. Por eso *“América resulta problemática para el descubridor porque éste en su acto de descubrimiento no acierta a descubrir ni a reconocer la diferencia americana (...) provocando en él la ira y el escándalo. Ante sus ojos América no debe ser y procede a negarla, a degradarla e ignorarla en su ser y valor propios”*<sup>299</sup>. Precisamente esa diferencia se convirtió precisamente en el camino para comprender y expresar la realidad de América Latina, y en la base normativa para emprender un nuevo discurso filosófico.

El carácter problemático de la cultura latinoamericana parte, así, de su conformación histórica: *“es manifestación de un conflicto intercultural básico (...) porque refleja en sí la relación conflictiva entre la herencia cultural indígena y la europea.”*<sup>300</sup>. En consecuencia, al tener que definir la cultura americana, se duda sobre el punto de referencia. Así algunos autores optan por el perfil de una América nativa - indoamericana - negada, oprimida -; y otros mantienen - siguiendo a Hegel - que la América nativa sucumbió ante el espíritu europeo. Por su parte Fornet-Betancourt subraya que, ambas posturas pueden ser categorías de interpretación paradigmática, aunque el conflicto cultural revela siempre la experiencia de ese antagonismo insuperable.

En el caso que se propugne la alternativa del «mestizaje cultural latinoamericano», ésta no logra una resolución adecuada, ya que la premisa continúa siendo la *integración* del indígena a la matriz cultural dominante, esto es, la europea y *no el fomento de su autonomía solidaria*.

#### c) La filosofía latinoamericana como «problema filosófico»

Para Fornet-Betancourt, *«filosofía latinoamericana»* no significa aludir simplemente a la filosofía hecha en América Latina o por filósofos con nacionalidad de alguno de estos países, que la ejercen con el mismo rigor y estilo que el europeo. Inclusive, añade, nunca se dudó de la existencia de una filosofía de tal calibre en América Latina. La razón por la cual se convierte en un problema filosófico, estriba en que ahora: *“reclama el estar determinada significativamente por la realidad histórica-cultural del subcontinente”*, y se perfila como: *“Una forma concreta de filosofía que se distingue por pensar desde el fondo, esto es, desde las fuentes de su propia tradición cultural, nos confronta con el problemático intento de re-definir y re-ubicar el quehacer filosófico”*<sup>301</sup>.

Ésto último, la convierte en una especie de atentado (!) en contra de la “pretendida” universalidad de las formas filosóficas europeas, la función de la razón y el valor real de esa tradición. Las razones que justifican esta afirmación serían, sumariamente, las siguientes:

<sup>298</sup> FORNET-BETANCOURT, R. 1985c: ídem. (El subrayado nuestro).

<sup>299</sup> FORNET-BETANCOURT, R. 1988: 440.

<sup>300</sup> FORNET-BETANCOURT, R. 1988: ídem.

<sup>301</sup> FORNET-BETANCOURT, R. 1989\*: 52.

- Porque, hasta ahora, en lo que se nos ha mostrado como filosofía, la universalidad connotaba indeterminación contextual - producto de una abstracción y reducción de toda diferencia contextual y cultural- aunque sólo aparentemente, ya que en el fondo se formalizaba según lo que podemos identificar con el espíritu europeo. Por tanto, lo que se pretende actualmente es proponer el pensar la universalidad desde la realidad plural para llegar a una *“universalidad concreta e histórica”* o si se quiere, que *pasa necesariamente por el camino de la inculturación* y se forja a través del diálogo en un *“ambiente ecuménico”*.
- Porque en nombre de la razón, se ha ignorado que *está afectada sustancialmente por el hecho bruto de su existencia fáctica* y sus notas constitutivas de la «facticidad e historicidad». Olvidándose que, «la constitución plural de la razón», le permite expresarse según modelos, formas y tipos de racionalidad, que lejos de manifestar la diferenciación universal de tal capacidad nos remiten a distintos contextos y situaciones de vida desde donde arranca, y que incluso, en el tránsito hacia la razonabilidad de la razón, cabría su manifestación a través de formas concretas que escapan al horizonte de lo racional. Fornet-Betancourt, distingue aquí entre racionalidad - como dimensión o vía, entre otras, de la razonabilidad de la razón - y la razonabilidad-el proceso “razón”, que describe un camino propio hacia la trans-racionalidad.
- Porque la llamada tradición universal es sobre todo tradición europea, por consiguiente, igualmente regional y fragmentaria, con sus contextos y situaciones propias, así como limitaciones. Al desmitificarla, se la pone en su justo lugar y se la descarga de su papel de representante absoluto de la verdad filosófica. No es que se busque negar su valor, pero si lograr una relación más libre con respecto a ella, en la filosofía. Esto mismo, también, para que ella pueda tener conciencia de su autonomía en su ambiente y oponerse a toda otra tradición que se le imponga.

Fornet-Betancourt contempla el «desenmascaramiento» del eurocentrismo o la «deconstrucción de la historia de la filosofía eurocéntrica» como una *crítica*, una *condición*, una *meta* y una *realización espacial* adecuada.

– La vertiente *crítica*, deja muy claramente asentado que la intención *no* es desplazar el centro de la filosofía de Europa hacia América sino *“criticar con radical consecuencia la formación de centros que se elevan luego a paradigmas de cualquier reflexión filosófica”*<sup>302</sup>. Lo que justifica esa argumentación es el hecho de que la filosofía trata de problemas *último\_s que desbordan las posibilidades de respuesta que puede ofrecer cualquier cultura*. También se puede expresar diciendo que no podrían aprehenderse desde una sola perspectiva. Sin embargo, se constata que *todas* las culturas suelen seguir un proceso de auto-centramiento, que se expresa en una cosmovisión coherente del hombre y el mundo. Ahí radica para Fornet-Betancourt su déficit esencial, que puede entenderse también como una forma de encubrir su deficiencia. El reconocimiento del carácter deficitario en toda cultura, lleva a experimentar su límite y fragmentariedad, en consecuencia implica el camino hacia el des-centramiento.

– La vertiente de la *condición* resalta que de no deconstruir una forma específica de filosofía, en concreto, aquella que hasta ahora, se ha arrojado el privilegio de definir o imponer los criterios y, así decidir sobre lo que sea o no la filosofía, resulta imposible *el reconocimiento solidario de la dignidad de las otras culturas*. Ya que éstas sólo representan para ella apéndices o notas a pie de página de su historia.

<sup>302</sup> FORNET-BETANCOURT, R. 1989a: 54. 45-62; Sobre la deconstrucción de la historia de la filosofía puede verse: CHARTIER, R. 1992: 63-80. («La historia o el relato verídico»).

– La vertiente de la *meta* apunta a la utopía de la integración de todas las culturas entendidas como *momentos que conforman el ritmo sinfónico del movimiento general del pensar filosófico*. La tarea del filósofo latinoamericano se presenta como una crítica al eurocentrismo para señalar la condición de relatividad y límite de toda cultura encaminada a una comunicación «inter-trans-cultural». Fonet-Betancourt tiene la conciencia de que la situación histórica actual nos indica que, aún no estamos preparados para desarrollar este programa. Por ello, reconoce que su tarea inmediata radica en contribuir a la preparación adentrándonos en el propio ambiente - inculturación -. Ésta se considerada como etapa previa y presupone llegar a tocar los límites de la cultura. Y colabora para desenmascarar la función de la universalidad abstracta.

– La vertiente de una *realización espacial* adecuada (desde), quiere enfatizar la búsqueda del terreno adecuado para poder acceder al proceso de contextualización-inculturación, y así llegar realmente a lo preguntado. Esto es, sólo podremos acceder a preguntarnos por el status de cada filosofía mediante una aproximación cultural adecuada.

Hay que observar que Fonet-Betancourt, desde el principio, se niega a cuestionar la «*filosofía latinoamericana*» desde una perspectiva que le es ajena. Es categórico al afirmar que, el sentido o sin-sentido de la pregunta por la «*filosofía latinoamericana*» “*se decide ya de antemano según sea el horizonte desde el que se formule dicha pregunta*”<sup>303</sup>. Esto último, es más claro si consideramos, por ejemplo, la perspectiva europea eurocéntrica, para la cual, esa pregunta o bien carece de sentido o no es propiamente filosofía. Por eso la descalifica en función del modelo de filosofía con el que opera. Así la violenta con su pregunta y con ello mantiene su interés principal, que en gran parte se concentra en tratar de confirmar su definición, más que en el esfuerzo por encontrar y esclarecer esta cuestión. En ese horizonte subyace la idea de filosofía, que se caracteriza por ser ‘pura’, desencarnada e indeterminada. Un aspecto que dentro de la misma tradición europea ha sido criticado tanto, por ejemplo, por Heidegger – que en su confrontación con la historia de la filosofía menciona que se ha de dejar guiar por el «criterio de la necesidad interna» de cada filosofía- y Ortega y Gasset – que recalca la importancia de considerar cada filosofía en *diálogo* con su «circunstancia»<sup>304</sup>-.

Por eso Fonet-Betancourt apuesta por un “punto de vista” que se sabe inserto en un contexto histórico-cultural, y desde ahí, asume su ambiente – o cultura – e intenta aclarar el status de la «*filosofía latinoamericana*». Ya que en esa cultura es donde cuaja propiamente su pensamiento, y sólo de esa manera podremos acceder a sus peculiaridades. Mantiene, como ha mencionado ya Dussel, que todo aquello que se sitúa “fuera” del tipo de racionalidad europea, ha sido tenido como lo ajeno, lo otro, lo bárbaro. Cuando para el latinoamericano ese es precisamente *su* mundo, «el “adentro”» del que tendrá que partir para adentrarse y arrancar el verdadero y último significado; no obstante, también tendrá que poder verificar los límites de ese horizonte, a fuerza de profundizar en el mismo.

Por tanto, el horizonte apropiado - *desde dónde*- para preguntar por «*filosofía latinoamericana*» se sitúa en el espacio abierto por la cultura latinoamericana, y eso, parafraseando a G. Gutiérrez, ha de convertirse en un “*beber en el propio pozo*”. Significa que hay que preguntar y aclararse desde “dentro”, en el mismo ambiente de esa, y no consiste en ver cómo se da una filosofía al estilo europeo en América Latina.

En conclusión, la búsqueda de una «*filosofía latinoamericana*» se enlaza con una *doble tensión*; a saber, una crítica al eurocentrismo realizada desde la inquietud por la autoctonía y autonomía cultural. Lo cual constituye para nuestro autor un “*signo de que la época en que el asunto de la filosofía*

<sup>303</sup> FONET-BETANCOURT, R. 1989a: ídem.

<sup>304</sup> Cf. FONET-BETANCOURT, R. 1990a: 49.



*se decía sólo en categorías europeas, llega a su fin, preludiándose ya una nueva época de universalidad solidaria y ecuménica conformada por un logos intertranscultural*"<sup>305</sup>.

d) La relación entre «la filosofía latinoamericana y el filósofo».

Fornet-Betancourt precisa que la mayor parte de la producción filosófica latinoamericana que data de la segunda mitad del siglo XX, da la impresión de haber sido escrita bajo la duda e inseguridad, en cuanto a su esencia y función universal. Más bien, la interpreta como la emergencia de una nueva relación establecida entre el filósofo latinoamericano y la filosofía, que califica como crítica y problemática, asemejándose a algo así como *hacer filosofía de la filosofía*.

No considera que, la duda por la autenticidad de su filosofía pueda atribuirse a una falta de confianza del filósofo en su capacidad. La interpreta como un "*despertar de la conciencia histórico-cultural propia*" que, le conduce necesariamente a preguntarse por «el pensar filosófico y la realidad concreta en que se da»; y porque sabe *dónde esta*, adopta una actitud crítica ante la forma heredada de hacer filosofía y asienta la necesidad de cambiar de rumbo. En el fondo, no es sino un reclamo del derecho a determinar nuevamente "*la esencia, el sentido y la función*" de lo es la filosofía. Agrega que esto, incluso, contribuye a favor suyo. Ya que por el hecho de provenir de un horizonte marginal y sin incidencia en la historia oficial, así puede ganar en una apertura nueva y distinta, que le permitirá acceder de modo distinto a la reflexión filosófica.

Todo lo mencionado hasta aquí permite, según Fornet-Betancourt, operar un cambio de lógica radical y se asienta como una de sus consecuencias de mayor envergadura:

*"Desde las culturas marginales, la totalidad de la cultura dominante en la filosofía se destotaliza, se quiebra en su dialéctica centrífuga y se reubica como un momento de lo universal; pero justamente porque se ha experimentado que no es la encarnación de lo universal"*<sup>306</sup>.

Así es como la universalidad pasa a ser una *universalidad situada*. Todo esto presupone en el filósofo latinoamericano "*el reencuentro con su propio suelo cultural*". Es decir, la conciencia del valor y del significado del propio suelo. Además, se constituye en el "criterio" para discernir la propia tradición, la base para cuestionar la filosofía heredada y el punto de lanzamiento que le posibilita arriesgar y ensayar otros modos y perspectivas para hacer filosofía. Por eso «lo propio» no se busca para replegarse sobre sí, aislarse, afirmarlo y consolidar una postura autosuficiente sino "*para comunicarlo, es decir, para serlo en comunicación y en comunión con los otros. Se busca a sí mismo para poder ser solidario con los otros. Solidaridad en la universalidad y universalidad en la solidaridad*"<sup>307</sup>.

La tarea del filósofo será pues «descentrar culturalmente la filosofía para abrirla a las experiencias humanas radicales de otras culturas». En esta línea, el trabajo de la pregunta realizado por nuestro autor, durante ésta primera etapa de su pensamiento, además de ser esclarecedor, refleja una progresiva profundización, una crítica a ciertas ideas y posturas, al igual que su propia demarcación con referencia a su postura inicial. Al centrar la pregunta por la filosofía en su marco adecuado, identifica los elementos de ruptura que provocan "crisis" a un modelo de filosofía, esboza los nuevos desafíos que plantea, etc. En definitiva nos permite tener una cierta

<sup>305</sup> FORNET-BETANCOURT, R. 1989a: 57.

<sup>306</sup> FORNET-BETANCOURT, R. 1989a: ídem.

<sup>307</sup> FORNET-BETANCOURT, R. 1989a: 55.

idea de la evolución de su orientación filosófica y de su comprensión de la filosofía en sentido genérico y, concretamente, de la filosofía de la liberación latinoamericana.

### 3.1.3.El tránsito hacia el modelo intercultural.

Durante esta etapa se opera una ruptura en el modelo de pensamiento de Fonet-Betancourt. Hasta aquí se podía ver una línea consistente de crítica a la filosofía europea eurocéntrica mediante el principio rector de la «contextualización-inculturación». Comprendido como un proceso por el cual se daba cuenta de la *historicidad del logos*, es decir, de su adaptación creadora a través de la inserción y arraigo en la cultura, la historia y el contexto propio; de manera que no fuese un modelo de pensamiento repetitivo, ni imitador y que pudiese afrontar problemas reales y específicos. Sin embargo, en su afán de ser consecuente hasta el final con su postura crítica hacia el eurocentrismo, nuestro autor abandona el modelo de una *filosofía latinoamericana* –inculturada – y pasa a operar con la categoría de «interculturalidad» para la filosofía.

Es lícito preguntarnos a qué obedece éste desplazamiento o cambio. Él mismo lo justifica:

*“Hoy (...) esa perspectiva de la inculturación de la filosofía representa para mí una hipótesis sumamente problemática (...) no es suficientemente radical como para poder ser la base del giro innovador que está requiriendo de la filosofía la nueva constelación de los saberes y de las culturas que determina hoy nuestra imagen del mundo. (...). Hay razón para sospechar que la idea de la inculturación de la filosofía opera con una concepción del logos filosófico que se orienta aún demasiado unilateralmente en la tradición occidental fuerte (...) y que está de este modo determinada, en lo esencial, monoculturalmente”<sup>308</sup>.*

Tal manejo de la categoría de inculturación ha de ser verificado, precisamente, mediante su análisis sobre los modelos más destacados de filosofías de la liberación y, simultáneamente, al contrastarlas con la realidad y las culturas de América Latina. De esta manera, reconduce su pensamiento hacia el modelo de interculturalidad, que en cierto sentido representa una *ruptura*, como observaremos más adelante.

Lo que se quiere decir, es que la idea de inculturación supone todavía un *logos occidental*, condensado en la estructura de la racionalidad reconocida como universal. En consecuencia, la inculturación intenta arraigar ese logos en las culturas asiáticas, africanas y amerindias. Porque es asociada a la idea de un *tronco común* que ha de plantarse en otros suelos para dar *sus* frutos, pero *sin perder su identidad originaria*; puesto que pondría en peligro la unidad o universalidad asegurada por *ese* tronco. En cuyo caso, la inculturación es únicamente *asimilación de la supuesta particularidad de las otras culturas*, porque hay ya una matriz fundamental de la racionalidad, propuesta con antelación por la tradición occidental.

De modo que la inculturación afirmaría la «*historificación del logos*» pero con el carácter de *intocable* en su estructura fundamental de racionalidad – heredada – y con valor *normativo* para el desarrollo posterior de la filosofía. Esto supone, según nuestro autor, una importante *limitación teórica*, puesto que en el proceso mencionado – historificación del logos – la estructura fundamental de racionalidad está presente como *condición* y no como un momento resultante del mismo proceso. Además, así le marca *a priori* la frontera de sus posibilidades de desarrollo<sup>309</sup>.

<sup>308</sup> FONET-BETANCOURT, R. *Pensamiento Iberoamericano como base para un modelo de filosofía intercultural*. Cultura, Ética y Poder. Segunda Época, año IX, Bs.As.: n. 19 / 09. (1994b) 62. (El subrayado es nuestro).

<sup>309</sup> FONET-BETANCOURT, R. 1994b: 62-63.

Esto le afecta de manera decisiva ya que no le permite: “*liberar al logos*” de toda estructura de racionalidad para que así pudiera manifestarse en su *originaria potencialidad polifónica*; es más, dicho *liberar* equivale a no admitir forma alguna de *logos* como canónica, es decir, como referente absoluto para discernir lo filosófico. Frente a ello, es preciso “*correr el riesgo de poner en juego incluso esa estructura fundamental de racionalidad (...) - heredada - y de ensayar la experiencia de lo filosófico como un campo de (posibles) sentidos lógicamente abierto e indefinido*”<sup>310</sup>.

De la misma manera, la inculturación nos muestra, en concreto, las consecuencias del *sutil colonialismo que implica* en el pensamiento indígena, señalando al menos tres niveles:

“*En el nivel de la memoria simbólica del imaginario indígena, pues quedaría desestructurada por conceptos lógicos; en el nivel de la palabra (“mito”), las palabras fundantes quedarían descolocadas en el imaginario indígena al verse éste forzado a aceptar la jerarquía establecida por la razón griega-occidental; en el nivel de la tradición como formación viva de palabras fundantes, pues las tradiciones autóctonas se verían sometidas a un proceso de dislocación, en el sentido de que por la inculturación del logos se les estaría imponiendo otro centro fundante*”<sup>311</sup>.

En consonancia con este giro en su filosofar, durante la etapa (1990), Fonet-Betancourt inicia un «programa de diálogo», entre la ética del discurso - filosofía europea - y la filosofía latinoamericana de la liberación<sup>312</sup>.

Una vez justificado ese *tránsito* de la contextualización-inculturación hacia la interculturalidad se trata ahora de presentar en conjunto los elementos de su nueva propuesta<sup>313</sup>.

### 3.2. EL PENSAMIENTO IBEROAMERICANO UN MODELO DE «FILOSOFÍA INTERCULTURAL».

Fonet-Betancourt plantea su propuesta como un proyecto o programa para la transformación intercultural de la filosofía, que le permita filosofar a la altura de las complejas y diversas exigencias de todas las culturas de nuestro continente. Nos indica que sus proposiciones han de ser recibidas como proposiciones heurísticas cuyo fin es justamente someterse *a la prueba de... y al contraste con...* e invita a una participación activa en su correspondiente dinámica de argumentación abierta como co-creador de condiciones para lograr llevar a la práctica dicha propuesta. Únicamente de esta forma es posible averiguar sus cualidades y deficiencias.

Es importante subrayar el carácter *provisional* de la propuesta. Alentada por el convencimiento profundo de que sus ideas se han de enmarcar como una hipótesis cuyo valor no es más que el de una orientación para esta investigación, hasta que se concluya. Así, presenta sus ideas, dada la

<sup>310</sup> FORNET-BETANCOURT, R. 1994b: ídem.

<sup>311</sup> FORNET-BETANCOURT, R. (1996a). *Indigene Traditionen als Herausforderung für die philosophische Reflexion in Lateinamerika. Eine Einführung*. RAÚL FORNET-BETANCOURT, (Hrsg). *Mystik der Erde: Elemente einer indianischen Theologie*, Freiburg; Basel; Wien: Herder, 3-4-.

<sup>312</sup> Para el desarrollo de estos encuentros cf. FORNET-BETANCOURT, R. (Hrsg.) - (1990b). *Ethik und Befreiung*, Aachen; -(1992b). *Diskursethik oder Befreiungsethik?* Aachen; -(1993a). *Diskursethik und ihre lateinamerikanische Kritik*, Aachen; -(1994c). *Konvergenz oder Divergenz? Eine Bilanz des Gesprächs zwischen Diskursethik und Befreiungsethik*, Aachen; -(1996b). *Armut, Ethik, Befreiung*, Aachen; -(1998a). *Armut im Spannungsfeld zwischen Globalisierung und dem Recht auf eigene Kultur*, Frankfurt/ M., 116.

<sup>313</sup> FORNET-BETANCOURT, R. (1994d). *Filosofía intercultural*. México: Universidad Pontificia de México, 63. (También apareció con el título -(1994). *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*, Costa Rica). Puede verse su artículo: *En lugar de una introducción: Problemas del diálogo intercultural en Filosofía*. Revista Agustiniiana, v. XXXIV/ may-ago (1993b) 615; y de PICOTTI, D. *Sobre “Filosofía Intercultural” comentario a una obra de R. Fonet-Betancourt*. *Stromata* 52 (1996) 289-298.

conciencia de la *contextualidad e historicidad que afectan a todo tipo de saber humano*. De esta manera, incluso, quedan *expuestas sin reserva a la verificación o falsación* por parte de los otros miembros insertados en la comunidad científica - y de cualquier lector -. Lo que le permite intentar emprender la búsqueda conjunta de un estilo de pensar *más auténtico y comprometido*. Favoreciendo esa *cultura del diálogo y del intercambio*, requerida particularmente por el contexto latinoamericano, debido a su conformación básica como “un mosaico de diversas culturas”, por redescubrir y recuperar en toda su riqueza. Sin descuidar el *contexto mundial* que se distingue actualmente por una conciencia emergente de la pluralidad cultural.

Sumariamente la estructura formal de su libro, está integrada por un prólogo, tres capítulos y una observación final. Donde se nos reflejan los contenidos, la articulación, y el desarrollo esquemático de esta propuesta, en la que profundizaremos<sup>314</sup>:

- **El primer capítulo.** Se concentra en “*la explicitación de las cuestiones teóricas previas*”, necesarias para el inicio de un diálogo intercultural en filosofía. Así pretende facilitar el **paso** de un modelo de filosofía *monocultural* a otro *intercultural*, a partir del ensayo del esbozo de líneas hermeneúicas y epistemológicas, como perspectiva de trabajo y disposición de vida, (cf. 7-24).
- **El segundo capítulo.** Se pretende ofrecer una aproximación intercultural al pensamiento iberoamericano, concretando así la propuesta. La intención es analizar si en la tradición de pensamiento de nuestro mundo americano *no estamos ya frente a una herencia polifónica* que sabiendo **redescubrirla y recuperarla** en toda su riqueza nos podría dar una primera base para ejercitarnos en la perspectiva intercultural, (cf. 25-62).
- **El tercer capítulo.** Se ilustra con un ejemplo el papel de la interdisciplinariedad en el proyecto de un filosofar iberoamericano, (cf. 63-69).
- **Observación final.** Se indica que ha sido un intento de contribuir a la delimitación y fundamentación de esa compleja perspectiva de trabajo filosófico: un programa de filosofía iberoamericana intercultural, con el objetivo significativo de ser un plan de radical transformación del quehacer filosófico, en el orden metodológico, epistemológico y sistemático, (cf. 97-98).

A partir de este contexto: “*Se ha señalado la necesidad de liberar a la filosofía de los límites que le ha impuesto su propia historia oficial, esto es, de abrir la filosofía a otras fuentes, referencias y tradiciones; para rehacerla, haciéndola más universal; o reescribir su historia, por primera vez desde una perspectiva ecuménica, tensa por la búsqueda de nueva e inédita calidad*”<sup>315</sup>.

Para llevar a cabo esta tarea no es necesaria la liquidación de la filosofía como un saber sistemático y universal, eso sería un malentendido. Ya que se rechaza el carácter de «sistematicidad» solamente allí donde se cree que el sistema es el ‘remedio definitivo’ contra la contingencia de todo saber o filosofía. Porque los sistemas no la pueden suprimir ni superar, ya que el saber es un saber contextualizado en vinculación a su determinada cultura y tiempo. Por consiguiente, la sistematización no debería de hipostasiarse y pensar que a partir de ella el proceso de fundamentación de la filosofía obtiene así la calidad del proceso para la instalación del saber en la verdad<sup>316</sup>. Significa, incluso, que tanto los sistemas como el grado de sistematización alcanzado por cualquier filosofía, han de ponerse en juego y arriesgarse a entrar en interacción con otros saberes y culturas.

<sup>314</sup> Cf. FORNET-BETANCOURT, R. 1994d: 11-12.

<sup>315</sup> FORNET-BETANCOURT, R. 1994d: 97.

<sup>316</sup> Cf. FORNET-BETANCOURT, R. 1994d: *idem*.

En cuanto a la «universalidad», ya se criticó la universalidad filosófica europea u occidental. Pero el motivo de este proceder ha sido por *“lo poco que tiene de verdadera universalidad y por lo mucho que transpira de etnocentrismo europeo”*<sup>317</sup>. Por esa razón, la crítica subraya la necesidad de desenmascarar esa figura de universalidad autoproclamada. Y cabría ahí la aplicación a cualquier otro tipo de universalidad sea de origen africano, asiático o latinoamericano, como resultado de un decreto o de una proclamación monocultural<sup>318</sup>.

Para Fonet-Betancourt eso ha de llevar a una sensibilización para el compromiso en búsqueda de **“una universalidad conseguida por el intercambio entre los logos que habla la humanidad”**<sup>319</sup>, cuyo carácter distintivo sería la **calidad de la interculturalidad** y, concluye:

*“Con esta nueva figura de la universalidad cualitativamente superior a las conocidas hasta ahora, unimos la esperanza de un tejido de saberes y experiencias que nos impida, en filosofía la caída en el relativismo y el aislamiento provinciano, pero sin opresión ni represión de ninguna particularidad; porque nos encontraríamos en la dinámica de un saber que no crece hacia una totalidad uniformadora y niveladora de diferencias, sino que avanza por totalizaciones interculturales, en cuyo espacio de convivencia y de comunidad de saberes y de culturas, cada particularidad se vive, al mismo tiempo, como apertura capaz de reorientarse a la luz de la otra y como posible identidad referencial para la reorientación de la otra”*<sup>320</sup>.

### 3.2.1. El objetivo general del proyecto filosófico intercultural.

Hemos mencionado que el objetivo de este proyecto es una *transformación radical* de la filosofía a partir de un enfoque o perspectiva intercultural, que es capaz de crear esa nueva figura de filosofía.

Fonet-Betancourt considera que a pesar de la relevancia que va adquiriendo esta propuesta, continúa siendo una tarea para ciertos *espíritus pioneros*, ya que todavía no dispone de un trasfondo teórico consolidado suficientemente, que permitiera una orientación en cuestiones hermenéuticas y metodológicas. Es, igualmente, un desafío, en el sentido de un servicio, que se pueda brindar a quienes se interrogan por las *nuevas perspectivas* de la filosofía.

Por todo ello, constituye *una verdadera prioridad histórica*, en función de la amplia gama de saberes y experiencias culturales que se van perfilando:

*“Como resultado de una creciente autoconciencia y autovaloración de las voces excluidas, los desafíos a nivel planterario, desde hacer justicia a los empobrecidos de la tierra, hasta el asumir la ecología como nuevo paradigma de acción, nos están evidenciando la necesidad de una profunda transformación de la filosofía”*<sup>321</sup>.

Fonet-Betancourt es reiterativo al mencionar que su propuesta de transformación es aún *más radical* que aquellas esbozadas por el marxismo, la teoría de la acción comunicativa, o incluso, la propia filosofía de la liberación latinoamericana - aquí observamos ya su demarcación con respecto a ésta última -. Todas estas propuestas representan transformaciones profundas de la filosofía, sin embargo, cuentan con una limitación común. Aún no han superado *el horizonte o ámbito cultural* que les corresponde. Por eso son *transformaciones filosóficas monoculturales*, y la exigencia aquí esbozada es la de *crear una figura nueva de la filosofía*.

<sup>317</sup> FONET-BETANCOURT, R. 1994d: ídem.

<sup>318</sup> Cf. FONET-BETANCOURT, R. 1994d: 97-98.

<sup>319</sup> FONET-BETANCOURT, R. 1994d: 98.

<sup>320</sup> FONET-BETANCOURT, R. 1994d: ídem.

<sup>321</sup> FONET-BETANCOURT, R. 1994d: 9.

### 3.2.2. La «conformación novedosa» de este tipo de filosofía.

Fornet-Betancourt describe y justifica la posible conformación novedosa de este tipo de filosofía a partir de siete puntos que presentamos a modo de resumen:

1. En la manera de **hacer y practicar la filosofía que brota de lo inédito**. No consiste en reubicar la teoría que ya se tiene, ni la radicalización de planteamientos heredados. Se trata de *“crear desde las potencialidades filosóficas que se vayan historizando en un punto de convergencia común”*<sup>322</sup>, no dominado, ni colonizado por tradición alguna.
2. Por la **superación de los esquemas de la filosofía comparada**, que apunta a un proceso eminentemente polifónico: *“en el sentido de un proceso continuamente abierto en el que se van dando cita, se van convocando y van aprendiendo a convivir las experiencias filosóficas de la humanidad toda”*<sup>323</sup>.
3. Por su puesta en práctica de una **actitud hermenéutica** que parte del supuesto de la finitud humana, en la esfera de lo individual y lo cultural. Impone así la renuncia a la tendencia de absolutizar o sacralizar lo propio, fomentando el *hábito de intercambiar y contrastar*.
4. Por su **renuncia a operar con un sólo modelo teórico-conceptual** que sirva de paradigma interpretativo. Esto es, *“prefiere entrar en el proceso de búsqueda creadora que tiene lugar justo cuando la interpretación de lo propio y del otro va brotando como resultado de la interpelación común, mutua, donde la voz de cada uno es percibida al mismo tiempo como un modelo de interpretación posible”*<sup>324</sup>.
5. Por el **descentramiento que opera en la reflexión filosófica** de todo posible centro dominante; no sólo libera a la filosofía de las amarras de una tradición europea sino que critica cualquier tendencia, que cree una vinculación dependiente y exclusiva de cualquier centro cultural, ya sea latinoamericanista, afrocentrista, etc., porque su visión es: *“sentar la reflexión filosófica en el momento de la interconexión, de la intercomunicación y de abrir el paso (...) a la figura de una razón interdiscursiva”*<sup>325</sup>. Pero este «anti-centrismo», no ha de confundirse con una negación o descalificación del ámbito propio correspondiente. Pues lo que se busca es una dimensión crítica frente a lo propio, para no ceder a sus tendencias etnocéntricas. Por tanto, *“hay que partir de la propia tradición cultural, pero sabiéndola y viviéndola no como instalación absoluta sino como tránsito y puente para la intercomunicación”*<sup>326</sup>. Pero un puente que **no** podemos saltar y si debemos transitar para llegar a la otra orilla.
6. Por su intento de **apertura de un espacio compartido e interdiscursivo**, tendría que posibilitar la comprensión cabal de la propia identidad de una filosofía y a la par, la identidad cultural de una determinada comunidad humana. Bajo el enfoque de un *proceso histórico de enriquecimiento continuo*, alentando *“la dinámica de una constante transculturación en la que transportamos nuestras tradiciones y dejamos que nos transporten otras, y nos hacemos así agentes-pacientes de verdaderos procesos de universalización”*<sup>327</sup>.

---

<sup>322</sup> FORNET-BETANCOURT, R. 1994d: 10.

<sup>323</sup> FORNET-BETANCOURT, R. 1994d: ídem.

<sup>324</sup> FORNET-BETANCOURT, R. 1994d: ídem.

<sup>325</sup> FORNET-BETANCOURT, R. 1994d: 11.

<sup>326</sup> FORNET-BETANCOURT, R. 1994d: ídem.

<sup>327</sup> FORNET-BETANCOURT, R. 1994d: ídem.

7. Por su **propuesta de búsqueda de la universalidad** desligada de una figura de la unidad. Ya que esa, como lo muestra la historia, ha sido fácilmente manipulable por algunas culturas. Además *“se parte de la sospecha de que hasta hoy no se ha conocido ni, mucho menos, realizado históricamente la universalidad”*<sup>328</sup> porque enseguida fue hipotecada con la idea de unidad en sentido occidental. Por eso se pretende rehacer tal idea, que ha de entenderse como *“un programa regulativo centrado en el fomento de la solidaridad consecuente entre todos los universos que componen nuestro mundo”*<sup>329</sup>.

Hasta aquí nuestro autor tiene clara conciencia de la provisionalidad de su aportación así como la necesidad de ulteriores desarrollos. Probablemente su mayor valor es la posibilidad de contribuir: *“Al fomento de que una transformación intercultural de la filosofía es necesaria y de que la filosofía futura deberá llevar ese sello de la apertura”*. Bajo la que subyace la idea de *“un saber consciente de que no puede cerrarse nunca porque se constituye, en cuanto tal, justo por la vía del contraste continuo entre tradiciones humanas distintas con cargas que sólo ellas pueden comunicar en el diálogo abierto e incesante”*<sup>330</sup>. Merece la pena observar, aunque parezca obvio, mientras no se vea la necesidad de una tal transformación, resulta difícil pensar que se trabajará por esa línea. Su referencia a las distintas tradiciones humanas, deja ver que parte del pluralismo cultural de facto. Pero *no* elimina la exigencia de un *contraste continuo* - sin el cual desembocaría en el relativismo -, ni la conciencia y afirmación de que, sólo las propias tradiciones pueden dar justa cuenta de sí, a través del diálogo.

### 3.2.3. La delimitación del «contexto del diálogo intercultural».

Fornet-Betancourt, no parte de una idea de filosofía concebida como *abstracción supracultural* por eso delimita el contexto de diálogo intercultural. Parte de la consideración de dos -de los muchos ámbitos culturales posibles-, el latinoamericano y el alemán - básicamente porque ahí se han desarrollado inicialmente las reflexiones acerca de ésta temática, en el marco del diálogo entre la ética discursiva y la filosofía de la liberación durante los años 1990-1991-.

Retoma la idea - ya conocida por nosotros hasta aquí - de la filosofía de la liberación comprendida como una forma concreta de inculturación en América Latina; mediante la cual ésta entronca con su realidad y cultura, desde donde arranca su propio discurso, marcado por diferencias contextuales y culturales. Por eso deja de ser *simple* prolongación de una tradición, supuesto de cualquier filosofía europea, y por lo tanto, la alemana. Así desmarca la filosofía de las formas dominantes - específicamente la europea - de hacer filosofía.

Sin embargo, esa *novedad* de la filosofía latinoamericana no ha de interpretarse - como la de cualquier otra filosofía -. Ni desde un rechazo a la comunicación. Pues ésta constituye precisamente un desafío, que la posibilita y es incluso necesaria - posibilidad fundante - entre los filósofos. Ya que da pie al *despunte de la polifonía del logos filosófico* - o siguiendo a Habermas-, a la *multiplicidad de las voces de la razón* que, no se encuentran ordenadas, *a priori*, por ningún tipo de unidad metafísicas. Dado que son constitutivamente *voces históricas*, y por lo tanto, contingentes; articuladas desde el trasfondo *irreductible* de los distintos mundos de vida. Es más, pudieran verse como *“momentos centrales de condensación de una tradición particular de comprensión del mundo y de la historia”*<sup>331</sup> asentados sobre la base de una cultura determinada.

<sup>328</sup> FORNET-BETANCOURT, R. 1994d: ídem.

<sup>329</sup> FORNET-BETANCOURT, R. 1994d: ídem.

<sup>330</sup> FORNET-BETANCOURT, R. 1994d: 12.

<sup>331</sup> FORNET-BETANCOURT, R. 1994d: 14.

En ese sentido, también representan la *manifestación de autonomía o autoctonía intelectual*, por la que *afirman el derecho a ver las cosas desde su contexto y su cultura*<sup>332</sup>.

Por tanto, si en el diálogo intercultural filosófico “*las filosofías no hablan sólo sobre, sino ante todo con y desde su correspondiente diferencia histórica*”<sup>333</sup>, no podrá darse este diálogo y permaneceremos en el monólogo de una filosofía que, sofoca otras formas de racionalidad. Pero esto incluso, ahí donde la carga histórica propia y específica, que está presente en toda forma de racionalidad y necesariamente las separa, sea vista como un impedimento para el diálogo. Cuando precisamente representa aquello que cada racionalidad debe transmitir a la otra y es la posibilidad de una comunicación no dominante, a su vez de la parte interesada y del agente de la comunicación.

Así, el primer problema al que se enfrente el diálogo intercultural radicaría en *cómo lograr la explicación comunicativa de posiciones culturalmente determinadas y diferenciadas* - procedente del proceso de contextualización e inculturación de la filosofía, o sea nuestro principio rector de la etapa anterior -. Además, se observa que el problema se agudiza a medida que se profundiza en el proceso de inculturación.

A este respecto se registra un cambio significativo, en cuanto se habla de «proceso» para justificar que no se opera ya con el concepto usual de inculturación “*sino con la significación nueva del proceso intracultural que pone en marcha cualquier reflexión filosófica en la búsqueda de su autenticidad*”<sup>334</sup>. Por eso, la marcha de este proceso o polifonía cultural también nos lleva a un cambio o corte, según Fornet-Betancourt, entre la forma tradicional de relación dominante entablada por la filosofía europea y la latinoamericana. Por la cual aquella sólo buscaba a América Latina para desplegar su voz. Apunta que la resolución favorable para este diálogo, dependerá de: “*La consecuencia y radicalidad con que esta nueva relación pueda ser asumida justo en su novedad: ser relación entre sujetos que se interpelan y que encaran en libertad la tarea recíproca de la comunicación*”<sup>335</sup>.

Esto significa - entre otras implicaciones- que dicha filosofía ha de despedirse en su comunicación con el otro, de convertirlo en objeto de interés o investigación, porque es ya sujeto de pensamiento propio, en proceso. Igualmente, supone que el diálogo intercultural sería el *lugar* donde se debiera replantear propiamente *la validez del concepto de inculturación de la filosofía* – al parecer portador de ciertas sospechas -.

Así se cierra la referencia a la noción de inculturación, a no ser que sea empleada en el sentido de *derecho a la polifonía*, que significa el derecho a la *voz propia de cada cultura*. De otra manera puede esconder su tendencia a limitar la creatividad y potencialidad de las culturas no occidentales. Aunque sería más adecuado referirse “*al modo de pensar discursivo que se va fraguando en el diálogo intercultural* - o sea a la *intertransculturación*”<sup>336</sup>.

#### 3.2.4.El desafío hermenéutico-epistemológico.

Muy unido al problema anterior, el diálogo intercultural enfrenta el del «desafío hermenéutico»; que supone replantear los presupuestos de *nuestra propia teoría de entender*. Aquí contamos con tres elementos significativos:

<sup>332</sup> FORNET-BETANCOURT, R. 1994d: ídem.

<sup>333</sup> FORNET-BETANCOURT, R. 1994d: ídem.

<sup>334</sup> FORNET-BETANCOURT, R. 1994d: ídem.

<sup>335</sup> FORNET-BETANCOURT, R. 1994d: 15.

<sup>336</sup> FORNET-BETANCOURT, R. 1994d: 15-16.



- La historización del problema hermenéutico, a la luz de los procesos históricos actuales, concretamente en el marco referido al problema Norte-Sur, nos lleva a revisar la formación de la racionalidad y a esbozar un modelo que: *“traspase los límites actuales de nuestra forma de entender y nos posibilite ver el mundo y la historia desde la perspectiva de la todavía periférica exterioridad del otro”*<sup>337</sup>. De modo que dejase de ser un elemento “extraño”, que pudiera ser también una forma de acceso legítima al mundo y la historia.
- *“No convertir nuestra manera de pensar en el lugar de encuentro con el otro”*<sup>338</sup>. De modo que lo definamos y determinemos - es decir, lo asimilamos de manera reduccionista - según nuestro horizonte de comprensión. Ésta es la causa de no poder reconocer en él una fuente de sentido y dignidad. Un clave importante sería ganar acceso *desde* su situación histórica, que supone el momento de su presencia - expresada de distintas maneras: resistencia, memoria, etc.-. Así el encuentro puede ser fuente de interpelación y llevarnos, incluso, a la propia interpelación de nuestra manera de pensar – reperspectivizarla -. Esto a pesar de que el otro se haya movido en una historia de opresión, porque, eso precisamente constituye una explicación del sentido de un orden alternativo, de forma de vida o cultura. Pero no es posible llevarlo a cabo esto sin cumplir con la condición de *aceptarlo como algo indefinible desde mi posición originaria*.
- *“Hacerse cargo de que el otro precisamente por ser sujeto histórico de vida y de pensamiento, no es nunca constituyente, ni reconstituyente desde la posición de otro sujeto”*<sup>339</sup>. Por tanto, sólo cabe una actitud de reserva teórica y escucha de “otra” forma de pensar, efectuándose así una transformación recíproca, desde el “pleito” de las voces de razón o culturas en una comunicación abierta.

Habría más cuestiones que mencionar, sin embargo, Fonet-Betancourt indica que probablemente el problema nuclear del diálogo intercultural es que *“supone el desmontaje teórico de nuestras propias racionalidades”*<sup>340</sup>, y, paradójicamente, ese es él mejor camino para realizar sus presupuestos. La filosofía bajo este prisma lograría un “nuevo acceso” hacia sí misma y “aprendería a ver” que las cosas *siempre* pudieron y pueden ser de otra manera.

Con respecto a la cuestión del esbozo de algunos presupuestos hermenéuticos y epistemológicos, es importante considerar cómo sería posible extraer directrices para un trabajo conceptual intercultural de conceptos y nociones, sin olvidar que adolecen de una determinación monocultural. Por eso al menos tendríamos que preguntarnos *“si los conceptos de que disponemos, están o no a la altura de nuestros desafíos actuales (...) o si (...) se han convertido en contenidos mentales estancados que nos impiden desarrollar un pensamiento crítico y creador”*<sup>341</sup>.

### 3.2.5. Los presupuestos desde la realidad latinoamericana.

Para adentrarse en los presupuestos de la realidad latinoamericana, Fonet-Betancourt prefiere recurrir a su experiencia histórica concreta intentando leer algunos de sus hilos conductores a nivel hermenéutico-epistemológico con el fin de poder dilucidar la filosofía intercultural. Su punto de partida radica en considerar el continente de «constitución intercultural», cuya historia refleja y continúa siendo, la imposición de una serie de políticas encaminadas a su *uniformización cultural*. Simultá-

<sup>337</sup> FONET-BETANCOURT, R. 1994d: 16.

<sup>338</sup> FONET-BETANCOURT, R. 1994d: 16-17.

<sup>339</sup> FONET-BETANCOURT, R. 1994d: 17.

<sup>340</sup> FONET-BETANCOURT, R. 1994d: 18.

<sup>341</sup> FONET-BETANCOURT, R. 1994d: ídem.

neamente, en el reverso de esta historia, se manifiesta la *resistencia cultural* de sus pueblos, que luchan por conservar su memoria y su aportación o voz, que resulta imprescindible “*en la sinfonía polifónica de una humanidad solidaria y libre*”<sup>342</sup>. Entre los presupuestos menciona los siguientes:

### 1º. Presupuesto: la creación de nuevas condiciones.

De manera que cada pueblo hable con su voz propia, diga o libere su palabra y articule *su* logos sin contar con presiones, ni deformaciones impuestas. Implica la crítica del colonialismo y de la historia de dominio y de deformación, que recoge tanto en su momento de expansión capitalista - económico - como en su atentado a un nivel cultural-. Pues esa historia “*marca el proceso de negación del otro, donde el otro, si no se le destruye físicamente, es desvalorizado y puesto en función de los intereses del imperio*”<sup>343</sup>. Precisamente a esa historia se remonta la “*hermenéutica del invasor / hermenéutica de las víctimas*”, y en ella se encuentra la causa:

“*Que nos ha llevado a comprendernos no solamente desde la imagen que de nosotros han presentado los otros (bárbaros, paganos, subdesarrollados), sino además a preferir la imitación y ver en ella la única alternativa viable para acceder a la humanidad tan ansiada como negada*”<sup>344</sup>.

Para captar el sentido profundo de estas afirmaciones, hemos de tener presentes dos de sus implicaciones: “*la deposición de hábitos de pensar y de actuar etnocéntricos*”<sup>345</sup>, ya que obstaculizan en su nivel más elemental nuestra percepción del otro; y “*cultivar una apertura descentrada ante el otro*”, de modo que, su alteridad nos pueda interpelar desde su amplio horizonte.

### 2º. Presupuesto: la fundación de una nueva dinámica universalizante.

Sería el equivalente a “*una disposición de fundar una nueva dinámica de totalización universalizante con el otro, basada en el reconocimiento, el respeto y la solidaridad recíprocos*”<sup>346</sup>. Pues no basta una disposición de benevolencia frente al otro, finalizada por la propia posición cultural, que llevaría a su incorporación selectiva o instrumentalización. Nos permitimos añadir que, en muchos casos, éste ha sido el movimiento de los programas de inculturación. Por eso, la interculturalidad persigue propiamente “*la transfiguración de lo propio y de lo ajeno sobre la base de la interacción y en vistas a la creación de un espacio común compartido determinado por la convivencia*”<sup>347</sup>.

Este criterio es básico para lograr la meta de la convivencia comprendida como *solidaridad*. Es decir, una forma *superior de armonía*. Supone y quiere al otro desde su alteridad y exterioridad. Por eso no ha de ser confundido con una “*pacificación de las (conflictivas) controversias entre diferencias*”<sup>348</sup>. Ni con la utilización de la vía rápida de la apropiación reduccionista en una totalidad superior que las armonice, tal ha sido la resolución racional de Occidente. Más bien, será la misma convivencia la que irá *marcando* si está siendo alcanzada la armonía, mediante la interacción constante en el ámbito histórico-práctico y la plataforma intercomunicativa, que han de tejer los discursos, a través de la explicación misma de sus controversias.

---

<sup>342</sup> FORNET-BETANCOURT, R. 1994d: 19.

<sup>343</sup> FORNET-BETANCOURT, R. 1994d: ídem.

<sup>344</sup> FORNET-BETANCOURT, R. 1994d: ídem.

<sup>345</sup> FORNET-BETANCOURT, R. 1994d: 20

<sup>346</sup> FORNET-BETANCOURT, R. 1994d: ídem.

<sup>347</sup> FORNET-BETANCOURT, R. 1994d: ídem.

<sup>348</sup> FORNET-BETANCOURT, R. 1994d: ídem.

### 3º. Presupuesto: un cambio de modelo mental.

Se trata de pasar de “*un modelo mental que opera con la categoría de la totalidad y que fija y cierra la verdad en ella, a un modelo (...) que prefiere trabajar con la idea de la totalización dialéctica, para expresar(...) su cambio de actitud frente a la verdad*”<sup>349</sup>.

Por esta razón, Fornet-Betancourt aclara que en ese modelo, la verdad no es condición ni situación, sino *proceso*. De ahí, que ninguna posición cultural puede ser comprendida como un “lugar definitivo” y menos aún, como una expresión suya absoluta. Concluye afirmando que el papel de las culturas es dar posibilidades para buscar la verdad y referencias para poner en marcha el proceso discursivo hacia ella. Y subraya que no existe una relación de equivalencia entre una tradición cultural – cualquiera que esta sea- y la verdad.

Al romper ese prejuicio etnocéntrico, estamos en las condiciones para entrar en el proceso de intercambio cultural, en igualdad de condiciones: “*Cuya dinámica de recíproco aprendizaje va totalizando a los participantes como colaboradores singulares en la empresa de la verdad. Como proceso, la verdad sólo aparece a condición de que cada uno acepte poner en juego su verdad y la someta a la dialéctica de la contrastación que se crea necesariamente por el carácter interdiscursivo del diálogo intercultural*”<sup>350</sup>. La dialéctica de la contrastación es, pues, igualmente la figura humana concreta del transcurso hacia la totalización del en y el proceso verdad, y el límite de todo relativismo histórico-cultural descontrolado.

### 4º. Presupuesto: un nuevo modelo de inteligir de carácter *respectivo*.

Aquí se apunta en dirección de un modelo de inteligir inspirado en la idea zubiriana de *respectividad*. Donde la «totalización» se concibe como límite al relativismo. Esto nos lleva a no funcionar con la inteligencia para encerrar en un sistema el curso de la realidad, sino que se la entiende como “*respuesta sentiente a la apertura fundacional que constituye todo lo real como algo que es respectivo a...*”<sup>351</sup>.

Esa «respectividad», se definiría como *formal apertura de lo real* e indica la *necesidad* de afirmar una *relación interna del modo de realidad en el que se está*. Esto último, se referiría al caso de la propia cultura junto a los otros modos de la realidad<sup>352</sup>. Así alude a una “*pluriversión de la realidad*” sin abandonarla al aislamiento o relativismo. Pues se abre un *espacio formal* para pensar su *conexión substancial*. Por tanto, el papel de la comunicación intercultural equivale a una: “*hipoteca de lograr la explicación de la textura respectiva de las culturas, para esbozar desde esa base un programa de mutuo enriquecimiento donde el estar en relación y practicar la relación con el otro va configurando un horizonte de totalización a cuya luz ya nada es indiferente o relativo*”<sup>353</sup>.

### 5º. Presupuesto: una propuesta de carácter epistemológico.

Esta propuesta supone los presupuestos anteriores y tendría por objetivo dar cuenta del proceso de aprendizaje y la comunicación intercultural. Podría expresarse preguntándonos *cuáles son las condiciones no sólo para la comprensibilidad, sino también para la comprensión de lo*

<sup>349</sup> FORNET-BETANCOURT, R. 1994d: 21.

<sup>350</sup> FORNET-BETANCOURT, R. 1994d: ídem.

<sup>351</sup> FORNET-BETANCOURT, R. 1994d: ídem.

<sup>352</sup> Cf. FORNET-BETANCOURT, R. 1994d: ídem.

<sup>353</sup> FORNET-BETANCOURT, R. 1994d: 22.

*que nos es culturalmente extraño*. Para responder a este interrogante, hemos de considerar algunas condiciones, entre ellas destacan:

- a) Plantear la discusión inicial sobre esa pregunta, desde el enfoque del intercambio intercultural, con el fin de intentar arrancarla de la posible dominación conceptual por parte de alguna cultura; incluso evitar que se convierta o reduzca a la propia explicación, ajustando lo extraño – o al otro – a los conceptos que comprendemos e integran gran parte de lo que suponemos.
- b) Arrancar igualmente esa discusión del *dominio exclusivo de los conceptos* y procurar *entenderla* como una pregunta que apunta a la *comprensión del otro en su vida y corporalidad*, ya que el intercambio, está llamado a abarcar de igual manera esas formas.
- c) Ensayar *una comprensión respectiva*, pues ésta permitirá depurar los hábitos de subsumir y reducir, que han sido creados por el ejercicio de la inteligencia etnocéntrica.
- d) Cultivar el terreno del “*inter*” considerado “como espacio abierto por el encuentro de posiciones culturales conscientes de su correspondiente respectividad”<sup>354</sup>. Esto exigiría también el cultivo de la opción que consiste en *dejar al otro indefinido desde nuestra posición*, para que así su alteridad se comunique sin bloqueos. No quiere decir indiferencia, sino autolimitación de nuestro propio modo de conocer, como solidario respeto frente a la alteridad del otro.

Todas estas condiciones, consideradas como reflexión esquemática y de indicación programática, todavía tendrían que *madurar* y ser *repensadas* en función de la finalidad perseguida, que es, *fomentar el hábito de pensar interculturalmente*. Pero ellas nos llevan a un punto último, que se desprende del reconocimiento de la respectividad de nuestra propia identidad cultural y adquiere un carácter imperativo: “*Ese elemental darme tiempo para comprender y apreciar al otro, para percibirlo como sujeto que interpela desde su ordenamiento o relación con la historia, el mundo y la verdad; y poder así hacerme cargo de su interpelación en el sentido de una invitación a entrar en el proceso de la comunicación intercultural*”<sup>355</sup>.

### 3.3. EL NUEVO PARADIGMA «FILOSÓFICO INTERCULTURAL».

Antes de presentar su propuesta, Fornet-Betancourt perfila y orienta, cuidadosamente, ciertos aspectos que considera clave para podernos situar frente a este nuevo paradigma. Entre ellos menciona el *estilo* y la *comprensión de la filosofía* - presupuesta como hipótesis - así como la perspectiva - desde dónde - y su procedimiento - cómo - hacer hoy filosofía.

El parte de que cada forma articulada de filosofía cuenta con su método - una manera propia de sistematización - pero también un *estilo* que se evidencia en su forma de presentarse y buscar la transmisión de sus ideas. Por eso, el que se arriesgue a plantear una nueva forma, ha de interrogarse necesariamente por el estilo que adoptará. Así, por ejemplo, en el caso de una filosofía de corte clásico inscrita en una matriz de la tradición occidental, se descubre un estilo *monológico* - no sólo a nivel de su tratado y manual- sino que es reflejado, principalmente, en *el interés* que posee el filósofo *por fundamentar su pensamiento*.

Esto último, no es motivo de objeción alguna, además es considerado algo legítimo e indispensable; sin embargo, lo que se critica es que se convierte frecuentemente en: “*un proceso de fundamentación autoreferencial orientado a legitimar, justificar y defender el propio pensa-*

<sup>354</sup> FORNET-BETANCOURT, R. 1994d: 22-23.

<sup>355</sup> FORNET-BETANCOURT, R. 1994d: 29.

miento”<sup>356</sup>. En consecuencia, no crece desde la apertura, entendida como contacto crítico y contrastante con otros pensamientos. Y suele convertirse en una auténtica fortaleza, a la que es imposible acceder, si no se acepta o se conoce su clave correspondiente.

Ese estilo no es el adecuado para plantear una filosofía intercultural. Por eso, esta más bien busca, en contraposición al estilo anterior: “Desarrollar un discurso que se autopercebe como proceso personal en el que se arriesga una proposición en un proceso mayor de discusión; y esto con la intención explícita de que esta exposición de la proposición sea una contribución a la convocación de otras proposiciones”<sup>357</sup>.

Por tanto, es un discurso proposicional que se expone conscientemente a revisión y reinterpretación desde la óptica propia a otras proposiciones. Porque de ese contraste proposicional - que incluye las formas de racionalidad - puede emerger la figura de una filosofía intercultural “como proceso de recíproca interpelación y convocación de racionalidades, pero dispuestas a entrar en la dinámica de ese intercambio cultural donde toda cultura determinada es tránsito, y no un punto final”<sup>358</sup>. Así que enfrentar el problema del estilo necesariamente nos lleva a evitar aferrarnos a uno inadecuado que pueda bloquear dicha emergencia.

Fornet-Betancourt parte de una comprensión de la filosofía que plantea como hipótesis. Ésta se sabe en camino hacia una transformación; lo que significa que está en búsqueda de sus elementos y medios, de acuerdo a las exigencias planteadas por el tejido intercultural constitutivo de nuestro mundo histórico, del que hemos de dar cuenta filosóficamente. Aunque esa búsqueda sea realizada mediante aproximaciones o tanteos, se orienta desde una pre-comprensión de la filosofía. Por eso no es ciega, aunque tampoco puede determinarse su resultado, simplemente se la posibilita. De ahí que, su trayectoria pueda manifestarse ‘poco adecuada’ para proseguir o bien, resista y pueda ir cristalizándose como un elemento a conservar para esa nueva figura de la filosofía.

Pero esa precomprensión de la filosofía, no se entiende como crítica o interpretación o comentario de textos, sino que es: “confrontación discursiva con los factores todos que forman y conforman el horizonte de vida y de pensamiento del tiempo histórico correspondiente”<sup>359</sup>. En función de la complejidad estructural del campo, que estudia la filosofía - es decir, de todo lo humano con su historia entrecruzada por historias, culturalmente determinada; y vinculada al eje rector de la civilización científico-técnica en su expansión planetaria -, con el fin de que pueda operar como su crítica histórica, su núcleo formal-metodológico debería estar configurado por la interdisciplinariedad y la interculturalidad<sup>360</sup>.

□ **Interdisciplinariedad** porque la “nueva constelación de saberes que vivimos, nos confronta con el desafío de modelos de racionalidad específica; y, por eso incapaces de decidir, desde su estructura interna, sobre cuestiones fronterizas que vislumbra desde sus límites”<sup>361</sup>. La

<sup>356</sup> FORNET-BETANCOURT, R. 1994d: 27.

<sup>357</sup> FORNET-BETANCOURT, R. 1994d: ídem.

<sup>358</sup> FORNET-BETANCOURT, R. 1994d: 28.

<sup>359</sup> FORNET-BETANCOURT, R. 1994d: ídem.

<sup>360</sup> Para la investigación sobre la interculturalidad y la interdisciplinariedad, cf. FORNET-BETANCOURT, R. (Hrgs). (1992c). *Skizzen einiger Grundvoraussetzungen des Themas aus hermeneutisch-epistemologischer Perspektive: Theologien in der Sozial und Kulturgeschichte Lateinamerikas. Die Perspektive der Armen*. Bd. 1. Eichstätt: Drito Verlag, 13-29; -(1993c). *Theologien in der Sozial -und Kulturgeschichte Lateinamerikas. Die Perspektive der Armen*, Bd. 2 : *Theologie in der Praxis von Mission und Kolonialisierung; Etnizität*, Eichstätt; -(1993d). *Theologien in der Sozial - und Kulturgeschichte Lateinamerikas. Die Perspektive der Armen*. Bd. 3: *Implizite Theologien im 19. und 20. Jahrhundert*, Eichstätt.

<sup>361</sup> FORNET-BETANCOURT, R. 1994d: 29.

idea es que estos modelos estarían llamados a constituirse en «racionalidades consultantes» mediante la interdisciplinariedad - método de consulta -.

- **Interculturalidad** porque la situación histórico-cultural, nos lleva a reconocer la emergencia de otras tradiciones de pensamiento hasta ahora sepultadas o marginalizadas – en África, Asia y América- debido a la dinámica expansionista de un *logos* que ha intentado “uniformizar” la historia de la filosofía. Pero ese *logos* ya ha entrado en crisis como resultado de la interpelación de aquellas tradiciones, o si se quiere, dado por su reclamo y práctica del derecho a ofrecer sus aportaciones peculiares al acervo de una humanidad *realmente universal* y *ecuménica*. Este hecho evidencia el fin de las filosofías *monoculturales* y, por tanto, la necesidad de fomentar una nueva figura de la filosofía basada en un *intercambio solidario entre las culturas y sus tradiciones de pensamiento filosófico*.

Sin embargo, esta nueva concepción de filosofía, rebasa el marco formal - metodológico - pues se propone *repensar la función histórico-social de la filosofía intercultural*, encaminada a lograr la mejor contribución a la transformación de la vida y el mundo. Por ello, se encuentra motivada por el «principio de la esperanza». Además de ser calificada como antihegeliana, en tanto se opta por una filosofía *capaz de ir al ritmo de la historia e interviniendo en ella*, pues considera que ahí radica *la mejor forma de realizar su historizamiento*. Es decir, se busca que la nueva filosofía *sin renunciar a la tarea de conceptualizar comprensivamente la historia, sepa configurarse ella misma como historia práctica-real*. Por tanto, las hipótesis es que:

*“Una filosofía de contextura intercultural podría contribuir a que el mundo del hombre sea menos uniforme o, positivamente dicho, a que la historia humana vaya adquiriendo cada día más el carácter de una orquesta sinfónica en la que la pluralidad de voces es el secreto del milagro de la armonía”<sup>362</sup>.*

Nos advierte que su perspectiva intercultural no se encuentra en *línea de continuidad*, plena y absoluta, con respecto a sus posiciones anteriores sino que es más bien una corrección o rectificación, en un intento de hacerla más adecuada, profunda y prometedora para hacer frente a las exigencias actuales.

Por otro lado, ya hemos explicado las causas de este giro<sup>363</sup>, sólo resta añadir que implica un «cambio de lógica» como resultado de admitir la hipótesis de la *polifonía de lo filosófico*. Es una manera distinta de comprender la inculturación como un “*movimiento de transracionalización del logos a través de la aceptación de la solidaria equivalencia del logos en que hablan las culturas*”<sup>364</sup>. Para ello mantiene como telón de fondo el pensamiento de Martí, anteriormente citado: “*Nuestra Grecia es preferible (...) Injértese en nuestras repúblicas el mundo; pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas*”<sup>365</sup>. Donde subraya que “*injertar el mundo en el tronco propio*” significa, en primer lugar, *darle la vuelta al problema*.

De manera que, si antes se debatía cómo *integrar* lo propio en lo universal, ahora se trataría de *injertar la diversidad en el mundo propio*; y, con ello, rompe también con el círculo de la dialéctica del conflicto entre lo universal y lo particular. Y deja de lado la cuestión - falsa - acerca de la dificultad del reconocimiento de lo propio o particular sin su justificación anterior en lo universal, ya que los ‘truncos propios’ en cada cultura son ahora *universales concretos* -

<sup>362</sup> FORNET-BETANCOURT, R. 1994d: 31.

<sup>363</sup> Cf. De este capítulo la sección 3.1.3: *El tránsito hacia el modelo intercultural*. Éste nos refiere que la *inculturación* fue comprendida como *expresión concreta del proceso de historicidad del logos*, pero sus exigencias nos han de llevar más allá.

<sup>364</sup> FORNET-BETANCOURT, R. 1994d: 33.

<sup>365</sup> Cit., en: FORNET-BETANCOURT, R. 1994d: ídem.

históricos -. Lo fundamental entonces depende de que las *universalidades se capaciten para el encuentro solidario entre sí, o no*.

En consecuencia, cada ‘tronco cultural’ debe fungir como la plataforma - o referencia primera: universo de vida/ pensamiento - desde la que se abre un modo de pensar para decir lo propio; pero igualmente para aprender a ver la contingencia de ese decir y para fomentar - la actitud abierta - que pueda ser de fondo un decir contrastante. Esta nueva actitud implica que «sabe autocriticamente» de su contingencia y se articula procesualmente a un tronco. Nos advierte desde sus inicios:

*“La necesidad de no consolidar estaciones sino después de cumplido el trabajo de contrastar lo tenido como propio, o lo que dice su propio decir sobre problemas determinados con otras tradiciones del decir, mundos o universos culturales”*<sup>366</sup>.

Así ese “*injetar en el mundo el tronco propio*” nos lleva a replantearnos la comprensión de la filosofía con la que operamos, inclusive nuestra manera de *entender la relación con la tradición occidental de la filosofía* o la de aquella otra que ha crecido dentro de ella -. Es pues, un ejercicio de continua ‘revisión autocrítica’ y una ‘nueva reinstalación teórica’; ambos inscritos en un proceso de aprendizaje cuya finalidad sería llevarnos a «*desdefinir la filosofía o liberarla de la definición monocultural*», que aún pesa sobre ella, o, al menos, a no elevar la definición occidental a la categoría de *paradigma universalmente normativo*<sup>367</sup>. Esto constituye una condición *indispensable* para emprender la dinámica de contrastación que exige un *replanteamiento de nuestros hábitos y recursos* empleados en nuestra manera de pensar filosóficamente.

Este nuevo estilo *específico* de filosofía tendrá que caracterizarse o ir cumpliéndose a través del concepto de “*litigio de las filosofías entre sí*” o, en sentido fuerte, de *pleito entre los diversos logos filosóficos*.

Con respecto a la cuestión de la perspectiva - desde dónde - y al procedimiento - cómo - hacer la filosofía en la actualidad, nos tendríamos que interrogar críticamente *dónde estoy con mi forma de hacer filosofía*. Esta pregunta emerge, tarde o temprano, para todo aquel que entra en *relación problemática* con una forma - heredada - de hacer filosofía y desemboca en *crisis* al advertir la *quiebra de la evidencia* de una concepción filosófica. Por tanto, el fin de la *seguridad* de la forma en que hacemos filosofía - incluyendo sus medios y recursos- cómo única posible.

Esa experiencia no muestra sino el *límite de un horizonte de comprensión* que abre la posibilidad de *salir de la evidencia de la propia tradición* o, dicho de otra forma, que busca *cómo abrirse a otras tradiciones de pensamiento*. Su respuesta - o apertura para salir- y entrar en *diálogo contrastante* con otras tradiciones, constituye la clave para reubicar la nueva filosofía. Es más “*aquí se decide realmente lo fundamental, a saber, el asumir la comprensión de que todo desde dónde y todo cómo hacer filosofía es contingente y respectivo a otras formas*”<sup>368</sup>. A su vez, poner en juego la *seguridad del orden del saber desde el que comprendemos la filosofía*. Por eso, su sentido más profundo, preguntarse por la *contingencia del orden* del saber filosófico parece ser la perspectiva adecuada *desde dónde* ensayar la nueva filosofía hoy. Ya que hemos de considerar que:

<sup>366</sup> Cf. FORNET-BETANCOURT, R. 1994d: 34.

<sup>367</sup> Otros proyectos en línea de una nueva configuración de la filosofía, cf. CERUTTI GULDBERG, H. (1997). *Filosofías para la liberación ¿Liberación del filosofar?* México: Universidad Autónoma del Estado de México, 221; PÉREZ GAGO, S. (1997). *Arte de filo-sofar*. Salamanca: edit. San Esteban, 444; DI MANNO DE ALMEIDA, D. *Nosotros los No-Europeos. El pensamiento en América Latina y la No-Filosofía: ¿un non-rapport posible?*. Utopía y Práxis Latinoamericana. (Venezuela), año 3: n. 4/ ene.-jun. (1998) 41-59.

<sup>368</sup> FORNET-BETANCOURT, R. 1994d: 35.

*“Si la filosofía busca nuevas formas, impelida por urgencias históricas y por exigencias de autonomías culturales, no sólo es porque vislumbra que en el futuro podrá y deberá ser de otra manera, sino porque sospecha además que en su tradición sancionada como clásica hay también perspectivas oprimidas; y que pudo, también en su pasado ser de otra manera”<sup>369</sup>.*

Hasta aquí, hemos indicado cómo la *dimensión intercultural* puede ser el **campo óptimo** – u horizonte de horizontes – a partir del que cada filosofía, que se sabe contingente y necesitada de contraste, puede aprender a ‘relativizar’ su *instalación en la filosofía*. Pero igualmente, es aquel *desde dónde* empieza a relacionarse la *percepción de sí misma como una región*. Una vez realizadas estas consideraciones el procedimiento a seguir es:

*“Analizar si desde la experiencia histórica cultural de los pueblos de Iberoamérica se puede intentar esbozar un plan para la transformación de la filosofía (...) que se articula desde el diálogo entre las culturas”<sup>370</sup>.*

Para ello, necesitamos «revisar críticamente» las aportaciones reflexivas alcanzadas hasta ahora por las «diversas regiones culturales» intentando delinear un mapamundi de la filosofía. Igualmente, se concibe a una visión prospectiva, es decir, con una *“explícita prioridad de fomentar una forma de racionalidad filosófica que sea proceso de permanente convocación y consultación de racionalidades propias”<sup>371</sup>*. Ambos aspectos son parte del mismo proyecto que pretende capacitar la racionalidad para una *comunicación solidaria* en camino dirigido a plantear una *universalidad cualitativamente nueva*. Algunos rasgos de esta filosofía intercultural serían:

- a) **La no-regionalidad de la filosofía.** Es lo contrario a todo intento de una *vuelta al provincialismo, a la comarca*, porque tal filosofía es *comercio*. No es *retiro* sino *trato y contrato*. Por principio, no rechaza la contingencia o regionalidad del saber, ni dificulta la comunicación. Pero en cambio si que iría *contra el peligro* de ocultar la diferencia cultural bajo una universalidad decretada monoculturalmente, extensiva y expansiva - semejante a la proclamada por Hegel -, que respondió a un movimiento de extrapolación y expansión de una cultura *regional*.
- b) **Una pluriversidad creciente y solidaria.** Esta filosofía opta por una idea de universalidad, conseguida por la *convocación de universalidades históricas*, que se configure participativamente como *pluriversidad creciente* desde la solidaridad. Aquí se refleja un cambio importante en la noción de universalidad, de concebir la cultura como “universal concreto” - histórico - a la pluriversidad conseguida por convocación de universales históricos. Aquí el desafío central es la capacitación para el encuentro solidario entre las distintas filosofías.
- c) **La amplitud de recursos filosóficos.** La filosofía intercultural procura *ensanchar* al máximo sus recursos hermeneúticos, metodológicos y epistemológicos. Esto implica, que para acceder a la universalidad de la filosofía, necesariamente se tendrán que registrar y documentar la variedad de tradiciones que la componen y, además, entrar en comunicación con territorios hasta ahora ignorados o marginados. Por eso, esta filosofía puede dejar de reflejar un territorio colonizado por Occidente. Sin embargo, también se redoblan los esfuerzos sobre los estudios exegéticos de la tradición en que hemos sido formados, porque el *tronco propio* es la referencia primera, en tanto universo de vida y de pensamiento; y es la plataforma desde donde se abre a un modo nuevo de pensar y practicar la universalidad.
- d) **La apertura y sensibilidad respetuosa por lo diferente.** Esta filosofía intercultural se propone cultivar una actitud de la apertura, a *decir lo propio*, pero igualmente aprende a ver la

<sup>369</sup> FORNET-BETANCOURT, R. 1994d: 35-36.

<sup>370</sup> FORNET-BETANCOURT, R. 1994d: 36.

<sup>371</sup> FORNET-BETANCOURT, R. 1994d: ídem.



contingencia de su decir, y a ser sensible frente a las otras tradiciones de pensamientos, tomándolas tan en serio como la propia”<sup>372</sup>. Esto requiere: “*Deponer todo sentimiento de posible superioridad filosófica y reconocer que nuestra propia tradición es tan finita como cualquier otra. Puede, por tanto, ser complementada, enriquecida, corregida, ampliada, discernida por otra. Lo cual vale, naturalmente, para las otras tradiciones también (...) cualquier filosofía se ofrece a las otras como un posible y válido acceso a la inagotable realidad originaria capaz de múltiples nombres*”<sup>373</sup>.

- e) **La constante mejora del propio bagaje filosófico.** Nuestro instrumental filosófico inicial crece y se desarrolla en el contacto con otras tradiciones de pensamiento. Así se capacita progresivamente para un *decir contrastante* y la práctica de una filosofía desde el “*entrecruzamiento*” de las distintas tradiciones de pensamiento correspondientes a las culturas distintas de la humanidad, ampliando y mejorando ese trasfondo propio de la experiencia humana.
- f) **La polifonía constitutiva.** El supuesto sobre el que se asienta y recorre todo el programa de la filosofía intercultural iberoamericano, se encuentra en conexión íntima con el modelo para comprender la realidad cultural de América, y esto se convierte, igualmente, en su condición de posibilidad. Significa que, América puede ser un referente, porque se la entiende como un *mundo intercultural* - en el sentido de un *coro polifónico* - donde *se dan cita* - o encuentran -, *concurren y entrecruzan* - comercian - *en tensa y a veces conflictiva relación diversas tradiciones de pensamiento y de expresión cultural*. Por eso el verdadero aprendizaje tendría que permitirnos *descubrir* esa realidad plural originaria. Así, se deja atrás la hipótesis que contempla a América como el resultado de un encuentro exclusivamente entre dos mundos; y se pronuncia contra toda interpretación uniformizante.
- g) **El carácter utópico-creativo.** La filosofía intercultural asume para sus sociedades un proyecto específico, la construcción y búsqueda teórico-práctica de un orden político social justo, que supere la hegemonía de cualquier grupo étnico o de poder.
- h) **El paradigma martiano y la filosofía intercultural iberoamericana.** Fornet-Betancourt, propone el pensamiento martiano, y específicamente su obra de *Nuestra América* como ejemplo concreto de una nueva figura de la filosofía, que mediante sus planteamientos y perspectivas de trabajo, nos invita constantemente a revisar la propia historia cultural. Pero además, tiene un papel central y decisivo en la historia de las ideas de América. Por eso, sobre el trasfondo de la utopía martiana, nos ilustra sobre los ejes nucleares de su proyecto filosófico intercultural, a saber, una relectura crítica del pensamiento iberoamericano y reaprender a pensar; la transfiguración de la filosofía; mediados por la interculturalidad y la interdisciplinariedad.

Nosotros destacamos únicamente algunos puntos más relevantes<sup>374</sup>. Fornet-Betancourt nos indica que el discurso martiano nos ilustra sobre la textura intercultural de la realidad americana. Sin negar por ello, la existencia de la valiosa aportación de otros autores, igualmente válida y penetrante<sup>375</sup>. Puesto que supieron captar la *multiplicidad real* americana y sus grietas continuamente barnizadas por los sucesivos programas de europeización después de 1492. Tampoco desconoce que tal discurso fue forjado desde la óptica de demarcación y contraposición frente a

<sup>372</sup> Cf. FORNET-BETANCOURT, R. 1994d: 38.

<sup>373</sup> FORNET-BETANCOURT, R. 1994d: ídem.

<sup>374</sup> Para profundizar, cf. FORNET-BETANCOURT, R. 1994d: 40-50; - (1998b) FORNET-BETANCOURT, R. (Hrsg.). *Aproximaciones a José Martí*. Aachen: Internationale Zeitschrift für Philosophie, Wissenschaftsverlag Mainz in Aachen, Reihe Monographien/ bd. 24, 115

<sup>375</sup> Para una bibliografía de esos trabajos, cf. FORNET-BETANCOURT, R. 1994d: 41.

los Estados Unidos de América – algo legítimo y correcto – sin embargo, nos advierte que posee una significación que va más allá.

El discurso martiano de *Nuestra América* pone el nombre a una utopía histórico-social soñada para América y todos sus pueblos, que operaría bajo el principio rector de “*«la razón de todos en las cosas de todos, y no la razón universitaria de unos sobre la razón campestre de otros»*”<sup>376</sup>. Además, manifiesta la *novedad histórica* generadora de su perfil concreto, tanto en la lucha histórica por su emancipación política y económica, como en la liberación cultural de sus pueblos.

Por eso, este discurso, se constituye en una *crítica al colonialismo* que impone *un sistema de opresión y destrucción de la diversidad*. Y nace precisamente de *la liberación de las diferencias culturales* y sobre la base de *la libre comunicación de los pueblos*<sup>377</sup>. De ahí que, representa un *proyecto de realización de la unidad a partir de la irreductible diversidad originaria*. Pero no la imaginación de un visionario romántico, o la afirmación voluntarista de la unidad que encubre la realidad conflictiva existente, ni una fórmula para la fácil manipulación de una imagen de ‘unidad’ al servicio de la opresión hegemónica de la cultura blanca europea.

En ese sentido, el proyecto martiano, nos descubre un hecho fundamental: “*hacerse cargo de que tenemos que aprender a buscar nuevos accesos a nuestra historia cultural y, muy particularmente, a nuestra historia de las ideas*”<sup>378</sup>. En ese sentido, Fornet-Betancourt se pregunta si hemos descubierto realmente la diversidad de tradiciones correspondientes a las culturas y pueblos distintos, que habitan y habitaron el continente americano. Y nos advierte que posiblemente a través de nuestra reflexión autocrítica podamos descubrir y vernos obligados a confesar, que hasta ahora, hemos leído su historia cultural, particularmente la que corresponde al ámbito filosófico, desde una óptica monocultural. Aunque es precisamente tal descubrimiento, el que se convierte en la plataforma que sustenta y posibilita el planteamiento de la filosofía intercultural.

### 3.3.1. Una relectura crítica del pensamiento iberoamericano.

Fornet-Betancourt indica que el punto de arranque para formular una filosofía intercultural desde la experiencia iberoamericana<sup>379</sup>, debe ser un trabajo histórico de reconstrucción crítica de su tradición de pensamiento. Una tradición caracterizada básicamente por su pluralidad – y no la sistematización de una tesis teórica –, que deberá ser confirmada.

Ese trabajo de reconstrucción crítica, tendría como finalidad revisar la historia de la filosofía y la historia de las ideas que se ha hecho en América, área que, por cierto, cuenta con numerosos trabajos de investigación<sup>380</sup>. Habría que retomarlos para *cuestionar sus presupuestos historiográficos y aprender a valorarlas como trabajos regionales*, porque sólo muestran una cara de la tradición y, en ese sentido, requieren ser complementados; es decir, hay que “*darles la posibilidad de que perciban otras tradiciones como puntos de referencia también válidos para escribir la historia del pensamiento latinoamericano*”<sup>381</sup>.

<sup>376</sup> Cit en: FORNET-BETANCOURT, R. 1994d: 39.

<sup>377</sup> Cf. FORNET-BETANCOURT, R. 1994d: ídem.

<sup>378</sup> FORNET-BETANCOURT, R. 1994d: 41.

<sup>379</sup> Específicamente el se centra en indoamérica y afroamérica, considerando a la par sus respectivas teologías, cf. MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ, A. B. *Hacia una Filosofía Intercultural Latinoramericana*. Signos en Rotación (Suplemento-Librarius). Año I: n. 52 / 18 / 04 (1999) 1-4.

<sup>380</sup> Para la referencia a varios autores y sus obras, cf. FORNET-BETANCOURT, R. 1994d: 42.

<sup>381</sup> FORNET-BETANCOURT, R. 1994d: ídem.

La explicitación de criterios históricos es básica porque nos lleva a conocer las razones por las cuales dicha historia ha sido escrita *"de esa manera, y no de otra; o por qué motivos y/o prejuicios en ella nos encontramos sólo con líneas de pensamiento occidentales, ignorándose o marginándose a otras voces articuladoras de otros modos de sentir, de pensar y de vivir"*<sup>382</sup>.

Curiosamente, en esa historia, casi nunca aparece la preocupación por la dimensión filosófica de las culturas autóctonas. Esto supone una determinada concepción de filosofía, vinculada a uno de sus lugares de nacimiento, en concreto a Grecia, que como Hegel<sup>383</sup> y Heidegger<sup>384</sup> - entre muchos otros- afirmaron. Y que, además, ésta se definió por el desarrollo de un tránsito del *mythos* al *logos*. A pesar de que dicha línea 'se cree' decisiva, lo es sólo para una tradición filosófica, la occidental.

Este criterio se refleja en las afirmaciones del filósofo mexicano Agustín Basave Fernández del Valle, cuando afirma que: *"Antes de que los españoles llegasen a nuestro Continente Americano, no puede hablarse de filosofía. Había ciertamente, verdaderas filosofías inmersas en las cosmogonías náhuatl, maya, inca y tupiguaraníes. Trátase de los típicos hombres míticos en contraposición a los hombres teóricos que vinieron de Occidente"*<sup>385</sup>.

Teniendo en cuenta este criterio y la frecuente concepción monocultural de la filosofía, Fornet-Betancourt afirma que, las historias de la filosofía y de las ideas (filosóficas) en América: *"son historias de la dinámica de transplantación y adaptación de corrientes filosóficas europeas"*<sup>386</sup>, que excluyen y marginan descalificando *a priori* otras formas de filosofía. En este sentido, nuestro autor refleja una comprensión más honda de la filosofía, que sitúa el *cruce* de un criterio determinado con una concepción monocultural de la filosofía y su correspondiente consecuencia para un estilo de filosofar. Es útil remitirnos a la primera etapa de su pensamiento - sobre posibilidad o existencia de filosofía en América Latina, y la descripción de las tesis universalistas y particularistas - para advertir aquí su postura personal contrastante y ya consolidada.

Además, hay otro criterio que ha influido mucho en la forma de historiar la filosofía en América: *"América no es lugar de nacimiento de forma filosófica alguna"*<sup>387</sup>. Por eso, se afirma que la filosofía realizada en América, *se produce en dependencia directa de ese lugar filosófico por excelencia que es Grecia* - como fundación originaria -. Precisamente por ser un legado de Occidente, se convierte en un *trasplante* - o prolongación - *del lugar filosófico en América*.

Ahora bien, este primer momento, no pretende 'invalidar' sino 'reubicar' lo que se ha hecho en América, de ahí que su planteamiento habla de:

<sup>382</sup> FORNET-BETANCOURT, R. 1994d: 43.

<sup>383</sup> Podemos leer en Hegel: *"La filosofía no comienza hasta llegar al mundo griego(...). La filosofía comienza en Grecia. La verdadera filosofía comienza en Occidente. Es aquí donde aparece por primera vez esa libertad de conciencia natural y da vuelo al espíritu (...). El nombre de Grecia tiene para el europeo culto, sobre todo para el alemán, una resonancia familiar"*. HEGEL, G. W. F. (1955). *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, t. I, México: FCE, 92; además pp. 95 y 139.

<sup>384</sup> Podemos leer en Heidegger: *"La expresión «filosofía europeo-occidental», que oímos frecuentemente, es en verdad una tautología. ¿Por qué? Porque la 'filosofía' es griega en su esencia -, quiere decir aquí: la filosofía es en el origen de su esencia de índole tal, que ante todo fue la helenidad, y sólo ésta, lo que la filosofía reclamó para desenvolverse a sí misma "*. HEIDEGGER, M. (1960). *¿Qué es eso de filosofía?*, Bs. As.: Editor Sur: 16-17.

<sup>385</sup> Cit., en: FORNET-BETANCOURT, R. 1994d: 43.

<sup>386</sup> FORNET-BETANCOURT, R. 1994d: ídem.

<sup>387</sup> Cit., en: FORNET-BETANCOURT, R. 1994d: 44.

*“Descentrar la historia del pensamiento y mostrar que también en América pueden ser detectables lugares focales de reflexión filosófica (...) si se acepta la hipótesis de que la tradición filosófica nacida en Grecia es una tradición regional y de suyo contingente, puede operarse entonces con la idea de que hay otros lugares fundadores de filosofía”*<sup>388</sup>.

Esa afirmación conduce a la liberación de la filosofía de su configuración occidental como la única posible. Más aún, subraya Fornet-Betancourt, si es posible hablar como R.A. Mall y H. Hülsmann<sup>389</sup> sobre China y la India en tanto que “*lugares fundadores de tradiciones filosóficas*”, pero con su *estilo* propio, no hay razón alguna por la cual se pueda impedir hablar de América como otro *posible lugar* de nacimiento. Además, de que también pueden observarse en ella, a pesar de su orientación monocultural occidental, ciertos *momentos de asimilación o integración de otras tradiciones*. Aunque pudiera ser caracterizada como una asimilación ‘deformada’ o ‘deficiente’, no obstante, delata la polifonía constitutiva del pensamiento iberoamericano.

Tras verificar las deficiencias y unilateralidades que arroja el trabajo de crítica reconstructiva, es posible pasar a un segundo momento. Éste se relaciona con la dimensión positiva-constructiva del pensamiento, ya que para superar las mencionadas deficiencias hay que abrirse a otras tradiciones y oír *el mensaje de las voces ausentes o silenciadas hasta hoy*. Lo que significa, una superación *real e histórica* de una concepción de filosofía *amarrada* a un sólo lugar de nacimiento, que implica su reconstrucción crítica de pensamiento, aspecto éste decisivo para la *irrupción de la polifonía*, dejando de lado todo complejo eurocéntrico y afectos anti-occidentales. Es decir, junto a la voz europea-occidental, legítima, hay que hacer un sitio para *otras voces presentes en el continente americano*.

Centrándonos ahora en un segundo paso, Fornet-Betancourt señala como tarea necesaria para implementarlo, un trabajo de “*ampliación de fronteras*”, si de verdad *queremos ensanchar el campo de percepción actual y comenzar a convocar voces todavía desconocidas por nuestra filosofía*<sup>390</sup>. Esta tarea, en principio, supondría ‘atreverse’ a ir más allá de lo transmitido y documentado por escrito, de acuerdo a una serie de *cánones o exigencias de la forma filosóficas*. En los que hemos sido formados y, por lo general, solemos admitir exclusivamente como válidos. Por eso deberíamos de ser capaces de:

*“Consultar fuentes sin prejuicios; fuentes provenientes de otras áreas como la poesía, la literatura, la religión, etc. Y más todavía, habría que aprender a superar, sin sentirse incómodo o con mala conciencia, los límites de nuestra cultura escrita, para oír y darle su lugar también a otras fuentes transmisoras de pensamiento, cuyas voces no objetivan su decir en la escritura, sino que lo transmiten en su específica cultura oral. Además, tendría que crearse el espacio para que el rito y el símbolo también puedan concurrir a la cita en el coro de las voces del pensamiento iberoamericano”*<sup>391</sup>.

Para ello es urgente fomentar el contraste solidario con formas de expresión, procedentes de culturas de los pueblos indígenas y afroamericanos que nos interpelan desde el pasado y el presente. Existe también un buen material de investigación en esa línea – de gran alcance y significado– pero habría que intensificar tales investigaciones, ya que aún no reflejan la riqueza real. Con frecuencia también suelen adolecer de ciertas deficiencias metodológicas, lo cual no las invalida como recurso de primera mano, sin embargo, sí las limita desde la perspectiva intercultural, porque muchas veces

<sup>388</sup> FORNET-BETANCOURT, R. 1994d: ídem.

<sup>389</sup> Cf. MALL, A. L./ HÜLSMANN, H. (1989). *Die drei Geburtsorte der Philosophie. China, Indien, Europa*, Bonn.

<sup>390</sup> Cf. FORNET-BETANCOURT, R. 1994d: 46.

<sup>391</sup> FORNET-BETANCOURT, R. 1994d: ídem.

este material se encuentra determinado por criterios filosóficos occidentales. De manera que en función de esa concepción filosófica, se pone en primer plano el nivel interpretativo y aunque los correspondientes sujetos están presentes, sin embargo, es en calidad de objetos de estudio.

Esa perspectiva metodológica en su misma articulación trasluce su finalidad, que es la integración-asimilación en la línea cultural-filosófica, que considera nuclear, esto es, la occidental. Pero aún en el caso de lograr superar esa perspectiva, el método que suele proponerse es el de una «filosofía comparada», que implica ‘caracterizar’ y ‘situar’ el decir del otro, «visto desde y comparado desde...» la posición de la filosofía que compara. En consecuencia, el otro es considerado únicamente como un momento, “*pero no es percibido como posible centro desde el cual se articula una palabra que despliega su horizonte propio y que nos confronta*”<sup>392</sup>.

Por lo tanto, el objetivo de “ampliar las fuentes” intenta provocar un *giro metodológico* que, no consiste simplemente en ampliar el campo de estudio o incrementar los *objetos de estudio*, sino principalmente en *ampliar sujetos*, es decir, *acoger sujetos que hablan su propia palabra en nuestra tradición de pensamiento*<sup>393</sup>. Esto exige un ‘cambio radical’ de percepción y de trato del mundo indígena y afroamericano - incluyendo sus textos, tradiciones, etc. - que *nos interpela, nos enfoca* y también *nos interpreta desde su horizonte específico de vida y de comprensión del mundo*. Gracias a esta perspectiva, el otro deja de ser interpretable para convertirse en *intérprete*<sup>394</sup>.

Por eso, el otro como *sujeto* es capaz de ofrecer una perspectiva - *nos localiza* - desde la que yo me puedo interpretar y ver; de conducirnos a nuestros propios límites, ofreciéndonos también la ‘fecunda’ posibilidad de *reperspectivizar* nuestra perspectiva inicial, y poder así entrar en un «proceso de universalización» iniciado en el momento de *transculturación*.

De igual manera, esta dimensión supone aprender a aceptarlos como interlocutores ‘legítimos’ y ‘válidos’. Ésta es la razón por la que hemos de dejar que sean ellos mismos quienes nos comuniquen su palabra filosófica y nos abran el acceso a *su mundo, aún cuando a nuestros ojos no sean filósofos*. Es el equivalente a aceptar que la filosofía se nos puede comunicar por filósofos *no profesionales*. Únicamente así, según Fornet-Betancourt, podrá operarse un verdadero ‘desbloqueo’ de las fuentes ocultas que pulsan la tradición plural y pluralista de América Latina, previniéndonos del:

*“Peligro de querer entender demasiado rápido a esos sujetos cuando sus voces transmitan su palabra recurriendo al idioma español (...) no deberíamos de ver en - esto - (...) un motivo para concluir precipitadamente que es nuestro, que pertenece a nuestro pensamiento occidental - y, posiblemente, hasta cristiano”*<sup>395</sup>.

No está de más, recordar algo que ya Miguel de Unamuno pudo ver, y fue confirmado por las palabras de Juan Marinello: “*la lengua española había dicho en América cosas que nunca dijo en España*”<sup>396</sup>. Otro tanto sucedería con la lengua portuguesa en Brasil. En ambos casos, la lengua - española y portuguesa - ha sido *vehículo de otro decir distinto de ella*, y por tanto, ha de tenerse presente para distinguir los *acentos* que recibió en América.

<sup>392</sup> Cf. FORNET-BETANCOURT, R. 1994d: 48.

<sup>393</sup> Cf. FORNET-BETANCOURT, R. 1994d: ídem.

<sup>394</sup> Cf. FORNET-BETANCOURT, R. 1994d: ídem.

<sup>395</sup> FORNET-BETANCOURT, R. 1994d: 49.

<sup>396</sup> Cit., en: FORNET-BETANCOURT, R. 1994d: ídem.

### 3.3.2. «Reaprender» a pensar.

Una segunda línea eje del programa de filosofía intercultural es *reaprender a pensar*. A este respecto Fornet-Betancourt parte de la idea de que toda filosofía que pretende ser original está en búsqueda de una *nueva perspectiva para el decir y hacer del hombre en su historia*. En ese sentido, cada propuesta filosófica transforma continuamente la filosofía, de manera semejante a un ‘cambio de paisaje’. Por eso, ésta propuesta se presenta a sí misma y se autocomprende como un modelo o *estilo de pensar*. Los distintos filósofos – i.e., Confucio, Heráclito, Netzahualcoyotl, Descartes, Marx o Martí-, representan *escuelas* de pensar, es decir, *lugares* donde se puede *aprender o reaprender* a pensar, ya que cada uno imprime un nuevo rumbo al pensar<sup>397</sup>.

La propuesta intercultural, no es pues la excepción y ‘debe’ acompañarse de un cambio de rumbo del pensar, pero en partícip de una *revisión* de nuestros *«hábitos de pensar»*, como parte esencial de la *transformación* provocada directamente y que nos ha de llevar a asumir un nuevo paradigma. Aunque aspira a ir más allá, intentando plantear inclusive una *revolución de la manera de pensar* – más radical que la propuesta por Kant - aunque en conexión muy estrecha con el trabajo de reconstrucción crítica. Ambos aspectos se condicionan mutuamente siendo ésta última la ‘condición de posibilidad’ para iniciar una nueva dinámica de aprendizaje del pensar, como fruto del *encuentro* con las voces amerindia y afroamericana, que nos interpelan para hacernos cargo de su mensaje o perspectiva. Esto es la posibilidad histórico-experiencial de ‘re-perspectivizar’ nuestra manera de pensar.

Por eso, de esta oportunidad, depende que los latinoamericanos - blancos - intenten superar el horizonte monocultural y abrirse a la ‘aventura’ de un pensamiento suspendido en su estructura lógica fundamental y que, se *autopercibe primariamente como el lugar del proceso donde se dan cita diversas voces y perspectivas*. Pensar, aquí, es entendido como un *ejercicio continuado de convocación de voces y reperspectivización de saberes y sabidurías*<sup>398</sup>. Lo que supondría ‘aceptar’ poner en juego o arriesgar nuestra filosofía oficial. La cual se halla inscrita en nuestro marco cultural concreto y determinado. Es decir, la filosofía que, *normalmente* aceptamos y ejercitamos, *contrastándola* en sentido serio y creativo, con las mencionadas voces que ofrecen perspectivas para *reubicarnos y presentarnos a nosotros mismos*, desde un universo complementario que ‘sólo’ ellas pueden comunicar.

En eso radicaría, a juicio de Fornet-Betancourt, la verdadera *novedad* de esta filosofía. Pero subraya que, ha de evitarse la tendencia a integrar, asimilar o aglutinar el pensamiento del otro en mi propia forma de pensar, de manera que una vez más, sea instrumentalizado. Ya que ese es el procedimiento que corresponde a un pensamiento de corte monocultural que siempre coloca en condiciones de privilegio *su acceso a la realidad y su punto de vista*. Incluso habría que superar el *procedimiento comparativo*, principalmente, cuando nuestro pensamiento es la base para comparar y buscar, no el otro pensamiento, sino el más parecido al nuestro.

Así, *reaprender a pensar desde la polifonía del pensamiento iberoamericano* es el verdadero ‘comienzo’ del proceso del filosofar intercultural. En la medida en que partimos de la propia herencia cultural, logramos aprender a *relacionarnos con nuestro modo de pensar inicial* - sea indígena, afroamericano o europeo- *desde la convivencia con otras formas de pensamiento*. Y nos ofrece la posibilidad de:

<sup>397</sup> Cf. FORNET-BETANCOURT, R. 1994d:50.

<sup>398</sup> Cf. FORNET-BETANCOURT, R. 1994d: 51.

*“Transitar por varios lugares de palabra originaria o insustituible en su mensaje; y donde aprendemos a tratar con la determinación cultural de nuestra filosofía como algo contingente y respectivo a...”*<sup>399</sup>.

El ejercicio de ésta perspectiva nos llevará a *compartir la propia palabra con las otras*, de manera que aprendamos a *comprender* y presentarla siempre como “respectiva a otra”. Sin embargo, *hacer respectiva* y explicitar el *carácter respectivo* de la perspectiva supuesta, no es equivalente promover una postura relativista, sino que se trata de un *relacionismo cultural*. Los planteamientos de Jaspers y Scheler sobre una *humanidad ecuménica*, alcanzada por la *complementación y compensación* de distintas experiencias culturales, se conciben como una necesidad interna de la misma y otro tanto, cabe decir, con referencia a las indicaciones de la «hermenéutica intercultural» de A. R. Mall<sup>400</sup>.

El desafío central, desde la perspectiva intercultural, es la ‘superación’ del paradigma dual: Sujeto-Objeto, con el objetivo de fundar un *movimiento dialéctico-dialógico* que se conciba como ‘cualitativamente’ superior, entendido como “*movimiento de comunicación y comprensión sustentado por la libre y recíproca explicitación de la ‘respectividad’ de la correspondiente perspectiva inicial de todos los sujetos*”<sup>401</sup>, que participan en el diálogo intercultural.

Fornet-Betancourt esclarece su noción de *pensar respectivo*. Advierte que es una denominación provisional para el pensar que emerge de la experiencia intercultural. Subraya que éste fundamentalmente se da ‘sólo’ entre *sujetos plurales*; y ha de entenderse como un pensar que es su *plan común* en un *proceso de comunicación explicitante de su palabra*, para el cual es ‘constitutivo’ *disponer en sí mismo de un lugar para el otro*. Mediante el *pensar respectivo* se transformarán los sujetos del pensar, porque sobre la base de la *convocación*, han aprendido un *pensar* que es *marcha, paso y traspaso, no sólo entre sujetos que se dicen su palabra*, sino, principalmente, como un «*caminar con...*». En ese sentido, siguiendo a Panikkar, pensar y conocer se convierte en *proceso de continuo nacimiento común* que abre nuevos campos de la realidad ‘convivencial’<sup>402</sup>.

Ahora bien, se le llama ‘respectivo’, porque *relativiza* su palabra al manifestar su *localidad* - y con ello las zonas fronterizas de toda perspectiva cultural frente otra -; pero, principalmente, porque «se piensa y se dice desde la experiencia de un campo de convocación abierto». Esto hace del mismo un pensar ‘abierto’ en un doble sentido: *abierto hacia sí*, puesto que puede percibir las relaciones o referencias internas explicitando «su procedencia cultural de...» y «su estar anclado en...».

De igual manera *aprende a pasar por su tradición y se prepara para el posible traspaso de la misma*; y está *abierto hacia afuera*, ya que *busca fundar la convivencia de comunicación con los otros sujetos* por la convocación de sus voces<sup>403</sup>. Por eso de este pensar se desprenden claras consecuencias referidas a la forma de hacer filosofía que nos exige un *nuevo estilo* de filosofía.

Hasta aquí, partiendo de las dos líneas eje explicitadas - *reconstrucción crítica y reaprender a pensar* - lo que se nos propone es asumir consecuente y radicalmente la experiencia de la polifonía del pensamiento iberoamericano. En consecuencia, las dos implicaciones que se des-

<sup>399</sup> FORNET-BETANCOURT, R. 1994d: ídem.

<sup>400</sup> Cf. FORNET-BETANCOURT, R. 1994d: 55; MALL, R. A. (1992). *Philosophie im Vergleich der Kulturen. Eine Einführung in die interkulturelle Philosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 194.

<sup>401</sup> FORNET-BETANCOURT, R. 1994d: 54.

<sup>402</sup> Cf. FORNET-BETANCOURT, R. (1993). *La mística del diálogo. Entrevista con Raimon Panikkar*. Concordia (1994) 19-37.

<sup>403</sup> FORNET-BETANCOURT, R. 1994d: 55.

prenden del *descubrimiento* de América como *región culturalmente plural* - o su polifonía cultural – serían las siguientes:

- Llevarnos a una *sacudida* de nuestras ‘evidencias’ filosóficas, - semejante a la analizada por Sartre en el caso europeo a raíz de la interpelación y contraste del antiguo *colonizado*, así como de su prólogo a la obra *Los condenados de la tierra* de F. Fanon-<sup>404</sup>. La emergencia de las voces de indoamérica y afroamérica, nos evidencia que la filosofía *blanca no es la única portadora de la palabra ni la única capaz de hacer brillar la luz en el mundo*<sup>405</sup>. Nuestra visión es *vista* por otra que nos interroga e interpela. Y, en ese sentido, tendría que ‘autolimitarse’ y ‘autocontraerse’, retirando toda pretensión de ser fuente única, la tendencia a la extrapolación, la reducción conceptual o la colonización del otro.
- Poner de relieve que la realidad y la historia americanas *siempre* estuvieron alumbradas por muchas voces y luces; razón por la cual *no puede, ni debe* ser reducida a la historia de un sólo logos - el europeo-occidental -, sin caer en un ‘engaño’ y ‘falseamiento’ de esa realidad.

Por tanto, de asumir la polifonía del pensamiento iberoamericano nos situamos en condiciones de ‘emprender’ la transformación de la historia de este pensamiento. Ya que nos permite verlo simultáneamente desde ópticas distintas y comprenderlo como un *proceso complejo* de cruce de diversas fuentes de constitución y de presentación de la realidad y de la historia.

### 3.3.3.La «transfiguración» de la filosofía.

La transformación *en y desde* el ámbito iberoamericano implica como primer paso la *explícita y articulada* manifestación de ésta tradición polifónica, a menudo negada o marginada en las *filosofías proposicionales*. Este aspecto sería como la concreción más clara de los dos momentos anteriores - de reconstrucción crítica/ reaprender a pensar - y representa la ‘explosión’ de la pluralidad filosófica, en el interior de ese pensamiento, en sentido consciente y sistemático. Lo cual no es otra cosa que afirmar, junto a la filosofía *blanca* de origen euro-occidental también aparecen la filosofía indígena y la afroamericana, en sus variadas formas; e, igualmente orgullosas de sus referencias<sup>406</sup>.

Para eso, la filosofía iberoamericana, nos dice Fornet-Betancourt podría ser presentada como “*una confederación de figuras filosóficas o de figuras de la filosofía, tanto en la reconstrucción de su árbol genealógico o explicación de su herencia cultural como en la presentación de sus perspectivas presentes*”<sup>407</sup>. Aquí lo importante sería que cada una de esas figuras, pudiera ser modelada, al grado de que en su configuración específica estuviera incluida *la apertura* – referente- hacia las otras. Ya que cada una en su proceso de constitución teórica ya habría traspasa-

<sup>404</sup> Cf. FORNET-BETANCOURT, R. 1994d: 56.

<sup>405</sup> Cf. FORNET-BETANCOURT, R. 1994d: 57.

<sup>406</sup> Cf. FORNET-BETANCOURT R. 1996a: 10. Donde se subraya que el problema no son las tradiciones indígenas de pensamiento, sino una filosofía heredada que continúa con métodos monoculturales, que evidencia la *ausencia de comunicación* en la filosofía europea, pero incluso la de América Latina que vive el ‘eurocentrismo interiorizado’. Por tanto, la alternativa sería una filosofía a partir de la consulta de las culturas; y su art. *Las relaciones raciales como problema de comprensión y comunicación intercultural. Hipótesis provisionales para una interpretación filosófica*. Cuadernos Americanos Nueva Época. UNAM. v. 6: n. 18 / nov.-dic. (1989b) 101-119. Donde esboza que, preguntarse por la comunicación intercultural, es preguntarse por una nueva forma de comunicación humana, basada en un des-centrarse y la renuncia de toda cultura a la imposición de sus formas de vivir y de pensar. Y es una comunicación inter-transcultural, porque se da en un espacio que es siempre traspaso recíproco de sí a lo extraño.

<sup>407</sup> FORNET-BETANCOURT, R. 1994d: 59.



do, por la autoexplicación de su respectividad, la tendencia al cierre o los centrismos –etnocentrismo - y, por tanto, el reduccionismo a una definición dogmática. Por eso se cualificaría como una figura de la filosofía cuya reflexión se ejercita como proposición indicadora y no como una proposición definiente.

Así, se orientaría la configuración de la filosofía por la ‘vía pluralista’, donde *lo problemático no es la polifonía sino propiamente «la unisonancia»*. En el caso concreto de América Latina, las figuras de la filosofía europeo-occidental, de la filosofía indígena o de la filosofía afroamericana quedarían cualificadas en términos de filosofías proporcionales, caracterizadas porque su visión y su **plan** se exponen- esto es, se da a conocer o se pone a la vista- pero también:

*“En el sentido de exponer a la influencia de...o de abandonar a... la visión y a los planes de cualquier otra filosofía, buscando precisamente la consulta, el consejo y el tratamiento común de lo propuesto en perspectiva de saber o de acción”<sup>408</sup>.*

Sobre esa ‘plataforma de intercambio’- espacio *abierto* del *encuentro* de las filosofías proporcionales-, es posible proponer la tarea de la *transfiguración del pensamiento filosófico iberoamericano en un modelo específico de filosofía intercultural*. Pero no ha de entenderse como construcción de una filosofía más amplia o universal, que rebase esas figuras *regionales* - occidentales, amerindias o afroamericanas -; ni tampoco puede centrarse en recuperar la idea metafísica - occidental - de una filosofía descontextualizada o metacultural; y, menos aún, entenderse como una especie de ‘rodeo’ teórico para renovar la vieja aspiración de una filosofía administradora de la unidad y de la verdad, que precisamente por esto, puede *asimilar* las diferencias. Se trata de buscar un modelo, para *“comprender, todavía más y mejor, la radicalidad de la respectividad cultural e histórica con que está afectada toda figura en la que la filosofía se nos presenta”<sup>409</sup>.*

Por eso la filosofía intercultural es un *esbozo de una filosofía en tránsito continuo*, esto es, en tránsito desde su propia figura hacia otra figura- transfiguración -. Y es también el nombre *para la nueva calidad que obtienen esas figuras* - la euro-occidental, amerindia y afroamericana - cuando fundan *un plan común que las impele a traspasar los límites de su figura respectiva*.

En conclusión, la filosofía intercultural es una *filosofía en transfiguración*, porque su ser *transcultural* se constituye precisamente como una filosofía *desde ese tránsito de figuras*. Esto hace que se sepa en *transición* - proceso de cambio o mudanza -. Y constituye la actitud a perfilar en América Latina a partir del *encuentro* dialéctico-dialogal entre sus figuras occidentales, amerindias y afroamericanas que requieren la *participación activa de todos los sujetos* presentes en ella. Así cualquier reflexión filosófica que se dé en ese entorno tendrá que *esperar* a que sean *ellos* mismos quienes articulen sus voces, pues dicha reflexión se concibe como una tarea común y abierta a la participación de todos.

### 3.3.4.« Interculturalidad e interdisciplinariedad».

Fornet- Betancourt considera que la orientación interdisciplinar ha de cualificar toda filosofía en la actualidad, de ahí su incorporación al programa de filosofía intercultural. Pero, hay que observar, que su noción de interdisciplinariedad busca no sólo una complementación entre las diversas disciplinas, sino, el «esbozo de la diferenciación de los *modelos de racionalidad* vigentes» en la actualidad. Ambos aspectos íntimamente ligados, llevarían a poner de re-

<sup>408</sup> FORNET-BETANCOURT, R. 1994d: ídem.

<sup>409</sup> FORNET-BETANCOURT, R. 1994d: 60. (El subrayado es nuestro).

lieve la *necesidad* de elaborar sistemáticamente una “teoría de la interdisciplinariedad”. Es decir, una interdisciplinariedad que se entiende como “*una articulación del proceso por el que las racionalidades se realizan como un ejercicio interdiscursivo en perspectiva de la razonabilidad*” y se cristalizan en un «modelo trans-racional» que refleja también la *relación necesaria existente entre todas las racionalidades*<sup>410</sup>.

De ahí que, un programa intercultural de la filosofía se concibe como un *motor* necesario y suplementario para su avance y consolidación. Es más, dicho programa únicamente puede emprenderse con la colaboración de diversas disciplinas - antropología, etnología, historia, literatura y teología -. En nuestro caso de la propia constitución - ya explicitada - de filosofía iberoamericana, que exigía la necesidad de una transformación que implicaba *trabajarse* según materiales distintos que pertenecían al dominio de otras ciencias. Por eso, si quiere alcanzar un acceso metodológico adecuado habrá de recurrir a la mediación de todas esas ciencias.

También se desprende de lo anterior que, si la interculturalidad exige a la filosofía: “*aprender a entrar en la dinámica de la consulta recíproca y de exponerse así a la interacción de las mismas*”<sup>411</sup>. La interdisciplinariedad le impone, igualmente, la apertura a esa consulta metódica y sistemática, con respecto a **otras formas del saber**. Esto con el objetivo de poder leer mejor sus potencialidades y/o variantes filosóficas - mitología, leyendas o tradiciones religiosas orales - y aportar así lo específico de su consideración sobre ese material a las otras disciplinas<sup>412</sup>. Por eso no es un mero ‘añadido’ o ‘complemento accidental’, sino una exigencia constitutiva de este programa, nacida de la propia interculturalidad. Y no puede ser reducida a *información*, porque también es *fuerza* para informar – dar forma -, al propio saber con otros elementos. Así se convierte en parte integral del proceso de *transformación intercultural*.

La interculturalidad permite, por tanto, un «doble descentramiento de la filosofía»: en relación con su marco cultural propio y el conjunto de sus referencias inherentes, relativas a su campo conceptual específico –que son el resultado del mismo proceso de inculturación-. Ese *proceso* hace necesaria la “*apertura a otras formas de conocimiento y con el fin de informarse mejor sobre la constitución verdadera de todo lo que la interpela desde otras culturas*”<sup>413</sup>. Así se facilita el acceso a diversos ámbitos para poder descifrar sus mensajes.

Fornet-Betancourt profundiza en la perspectiva «filosófica» de la interdisciplinariedad. Nos advierte que, la ciencia suele estar impregnada de una fuerte formación *monodisciplinar*. Esto dificulta su apertura hacia otros ámbitos del saber y, por tanto, poder consultar *comprehensivamente* sus métodos, procesos de constitución y sistematización. Incluso, crea una mentalidad de “autosuficiencia intelectual”. Por la cual no se siente la necesidad de ir más allá de los límites propios del saber, que es sacralizado, y hace una apología de su autonomía.

Esa observación pretende apuntar a una comprensión de la interdisciplinariedad *como necesidad de despejar desde cada disciplina una dinámica de interna interconexión de las autonomías*. No se trata de minar el fundamento de la autonomía científica - relativizar o suspenderlo -, dado que ésta es contemplada como condición indispensable para la emergencia del *inter* en la investigación interdisciplinar. Esto es, para que aparezca y se explicita la *relación necesaria* entre las disciplinas. Lo que si supone es , primero, que cada disciplina realice sobre sí una tarea de reflexión crítica de la propia autonomía, con el objetivo de ofrecer *desde sí misma la explicación epistemológica de su*

<sup>410</sup> Cf. FORNET-BETANCOURT, R. 1994d: 71.

<sup>411</sup> FORNET-BETANCOURT, R. 1994d: 65-66. (El subrayado es nuestro).

<sup>412</sup> Cf. FORNET-BETANCOURT, R. 1994d: *idem*.

<sup>413</sup> Cf. FORNET-BETANCOURT, R. 1994d: 66.

*modo específico de investigación y de intelección. De esa manera podría mostrar a las otras cómo se condensa en una forma o tipo especial de racionalidad*<sup>414</sup>. Entonces, podría elaborarse una consciente y sistemática diferenciación de los distintos tipos de racionalidad. Aunque esta medida todavía no es suficiente para superar el cierre de cada disciplina sobre sí misma. Únicamente nos proporciona la oportunidad de echar los cimientos para crear un espacio de investigación, en donde los distintos tipos de racionalidad – explicitados por las ciencias- pudieran entrar en cierto nivel de contacto. Pues el *inter* - fácticamente dado por la existencia misma de las ciencias con sus autonomías reconocidas – sería calificado *teórico-sistemáticamente como un lugar fronterizo de intercambio o diálogo*, de sus modos de comprensión y explicación - de sus saberes -.

Por eso, en segundo lugar, *la relación necesaria entre los modelos de racionalidad científica* es propiamente el inicio de la interdisciplinariedad, además de ser una oportunidad para cada ciencia de poder acceder a una cualificación epistemológica nueva<sup>415</sup>. Así que esta visión excluye comprender la interdisciplinariedad como:

- Un programa *para la organización del recurso instrumentalizante de una ciencia u otras*, que no supera el horizonte monodisciplinar al integrar subordinadamente una ciencia a otra.
- Un programa de sistematización aparente de saberes, que se ‘suman’ - por yuxtaposición o acumulación de saberes -, sin una previa interpelación mutua.

Además, de que: *“Nos desafía a la convocación de las racionalidades disciplinares para que éstas - superando desde sí su disciplinamiento interno - se comprometan en la controversia argumentativa, pero viendo ya ésta oportunidad (interdisciplinar) de fundamentar modelos de cooperación mutua actualizadores de su necesidad de relación con...”*<sup>416</sup>.

Es pues, siguiendo a J. de Zan, [*interacción, interdependencia e interfecundación*] mutua de las diversas disciplinas. Pero subraya nuestro autor que, con ello tampoco pretende *eliminar ni reprimir el momento de controversia, sino que lo fomentarla*. Porque convocar a las diversas disciplinas tiene por objeto su conformación como expresión de una especie de *proceso* - entendido tanto como procedimiento o pleito - al cual le pertenece esencial y dinámicamente una dimensión ‘*investigativa litigiosa*’, no enemistosa, en consonancia con la línea esbozada por Kant - en su escrito *«Der Streit der Fakultäten»* -. También nos advierte del falseamiento a que da lugar la noción de interdisciplinariedad, cuando se intenta elevar a *dominante* una forma específica de racionalidad. Ya que eso debería ser el resultado o fruto de esa *convocación a la controversia de los diversos tipos de racionalidad*. De ahí, destaca la *necesidad* de plantear una teoría de la interdisciplinariedad, que supere la visión de una *simple clasificación, ordenamiento sistemático o tipología de formas de racionalidades*.

Desde una perspectiva filosófica, lo que se distingue, es *«la diferenciación de racionalidades» por ser condición posibilitante para una tipología de las mismas*. Pero hemos de aprovechar esta plataforma para ir *mas allá* y sentar las bases de un modelo que: *“Se perfilará como articulación del proceso por el cual las racionalidades, gracias precisamente a la interacción interdisciplinar, se van transracionalizando, justo en la medida en que se van dejando informar en su propia estructura original de racionalidad de ésta o aquella disciplina por la racionalidad de las otras ”*<sup>417</sup>.

<sup>414</sup> Cf. FORNET-BETANCOURT, R. 1994d: 67-68.

<sup>415</sup> Cf. FORNET-BETANCOURT, R. 1994d: 68.

<sup>416</sup> FORNET-BETANCOURT, R. 1994d: 69.

<sup>417</sup> FORNET-BETANCOURT, R. 1994d: 70.

Esto podría quizá abrir las racionalidades particulares a la «razonabilidad de la razón», considerado como un nivel superior, constituido cuando las racionalidades se encuentran y reconocen como *componentes* de la «razón en transfiguración». A este momento se llega mediante un *proceso de transportación y tráfico en múltiples sentidos de las diversas racionalidades*<sup>418</sup>. Pero no por la ‘superación’ de racionalidades.

Incluso teniendo en cuenta esa teoría de la interdisciplinariedad, se podría emprender la tarea de repensar *la posibilidad de una unidad no reduccionista de saberes*. Ésta pudiera evitar caer en la *dominación o totalitarismo* de una forma de racionalidad, ya que puede ‘sospecharse’ que el «modelo de transracionalidad» ofrece las claves para esa tarea. De cualquier manera, esa unidad resultaría de *la articulación en el complejo tejido creado por la interacción de los saberes mismos*

Desde ese enfoque filosófico también debería discutirse cómo enfocar la razón humana *en y desde* el horizonte del pleito entre racionalidades. Lo que supondría potenciar la idea de *interdisciplinariedad como figura de la razón transformada*; es decir, de una razón en la que las diversas formas de racionalidad se encuentran como *momentos de tránsito* hacia la «razonabilidad de la razón». La «unidad de la razón», sería representada como un proceso abierto, de continua cualificación desde la pluralidad y la diferencia que trafican en todas las racionalidades.

Finalmente se puede concluir que lo ‘esencial’ y ‘decisivo’ de la interdisciplinariedad desde la perspectiva filosófica es: *“Saber asumirla como una oportunidad metodológica-epistemológica incomparable para trabajar dialógicamente con otros saberes en el programa de vivir, ejercitar y pensar la razón humana como un concierto o una composición siempre inconclusos; y, por tanto, donde nunca se podrá colgar el letrero de no hay entradas”*<sup>419</sup>.

Por eso, la función de la interdisciplinariedad en la filosofía iberoamericana intercultural es impulsarla – como una fuerza interna- a promover su propio tipo de racionalidad. Esa racionalidad que, demarca sus límites y sabe de ellos como límites de sí, pero también como fronteras donde es posible una interconexión con otros tipos de racionalidad, contribuyendo desde ella a la convocación de diversas disciplinas y facilitándoles el ser interpelada e impulsada en su tarea de transfiguración.

### 3.3.5. La paradigmática transformación de la teología.

En este contexto, a modo de ilustración, Fornet-Betancourt nos propone la transformación interdisciplinar e intercultural de la teología latinoamericana. En concreto se refiere a la teología de la liberación inspirada en Medellín (1968). La cual reflejó su doble proceso de transformación básica: el trabajo interdisciplinar y, principalmente, su labor de autodiferenciación interna. Como *resultado de su descubrimiento y la consecuente asunción de la perspectiva intercultural* en su reflexión crítica. Esto conlleva una serie de consecuencias en su campo de acción e investigación. Podemos observar aquella «doble transformación» en:

– En el *modelo de racionalidad* que ha logrado perfilar, con gran claridad metodológica y epistemológica. Pues refleja un proceso interno de autocorrección de la propia razón teológica a partir de la interdisciplinariedad. Es decir, el “impacto” recibido por la interacción con las ciencias sociales<sup>420</sup>. Lo cual le exigió romper con su propia tradición disciplinar, superando la cos-

<sup>418</sup> Cf. FORNET-BETANCOURT, R. 1994d: 70-71.

<sup>419</sup> FORNET-BETANCOURT, R. 1994d: 72. (El subrayado es nuestro).

<sup>420</sup> Para la temática acerca de la interdisciplinariedad y su importancia actual, cf. ZECHA, G./ WEINGARTNER, P. (eds.). (1987). *Conscience: an interdisciplinary view*. Salzburg Colloquium on The Ethics in the Sciences and Humanities (1984). Dordrecht (Holland): D. Reidel Publishing Company, 301; GONZÁLEZ BLASCO, P. (1992). *Algunas reflexiones sobre el uso de conceptos en sociología y el diálogo de ésta con otras ciencias*. En: *Escritos*

tumbre de imitación y repetición estéril, y, al final, se pudo despedir de su modelo de racionalidad teológica. Pues se trata de *asegurar* el acceso del teólogo al mundo y a la historia, para poder pensar a la luz de sus problemas y desafíos. Por eso concibió la función crítica como una dimensión fundamental de su nuevo tipo de racionalidad que, ahora ha quedado cualificada como una racionalidad de reflexión sobre la realidad, crítica e interventora en la misma. Técnica-mente se trata de un momento de apertura a la mediación socio-analítica / de transformación de la racionalidad originaria. En consecuencia, tuvo que reajustar su instrumental de análisis y de conocimiento de la realidad.

Pero esa transformación de la teología también se ha traducido en una *apertura* hacia otros ámbitos. Entre ellos citamos la poesía, la literatura, las tradiciones orales, los cancioneros populares, la narrativa, las tradiciones orales, los cuentos, las leyendas, etc. Incluso, ésta *apertura* le permitió ensanchar su racionalidad - o si se quiere no reducirse a la categorización lógica-conceptual y analítica -; aprender a valorarlos *en sí mismos* y, especialmente, considerar su relevancia *hermenéutica* y *cognoscitiva*, con el fin de poder hacerse cargo del mundo poético, mítico, ritual y simbólico de las culturas. Así esta teología ha logrado alcanzar un nivel reconocido de creatividad que, es motivo de su fuerte recepción en el mundo entero y de forma particular en Europa.

Sin embargo, ésta transformación de la racionalidad teológica a partir del diálogo interdisciplinar *no* es unilateral. Implica que la teología se constituye también en *motivo* para que otras ciencias *se trabajen a sí mismas sobre la base de sus propias incidencias*.

Según Fornet-Betancourt, la transformación principal de la teología latinoamericana, se ha dado principalmente por su aceptación respetuosa y el reconocimiento solidario de muchos sujetos religiosos y culturales integrantes de la diversidad de América. Esto nos lleva a captar y distinguir la *diferenciación teórico-cultural* en el seno de la teología latinoamericana, articulada a partir de las culturas indígenas y de las culturas afroamericanas<sup>421</sup>, como fruto de un largo proceso de reajuste y revisión autocrítica. Considera que:

*"La articulación de la teología india como figura teológica con carácter cultural propio (...), constituye, indudablemente un hecho (...) que no tiene precedentes en la historia de la teología latinoamericana, por cuanto (...) es sinónimo de un giro radical hacia la pluralidad cultural y teórica"*<sup>422</sup>.

En ese sentido la teología india señala la irrupción de la interculturalidad y comienza a generar tal cualidad. Esto provoca que, poco a poco, se vaya cobrando conciencia de la problemática indígena y afroamericana. Lo cual se concretó en el programa de la Nueva Evangelización cuyo principio nuclear es el de la inculturación del Evangelio. Esto significa que, tendrá que partir de *ellos y sus propios valores y culturas*. Una idea en la cual muchos autores están profundizando e intentando desarrollar en todas sus consecuencias. Pero lo principal, es la transformación de la teología al superar su autocomprensión monocultural y afirmar la posibilidad originaria de cada cultura humana para acoger y potenciar el Evangelio, siendo así, posible fuente de enriquecimiento de la predicación. Por consiguiente, depone su «actitud misionera colonizadora» por una actitud respetuosa hacia la diferencia del otro.

---

de Teoría Sociológica en Homenaje a Luis Rodríguez Zúñiga: MOYA C./ PÉREZ- ARGOTE, A./ SALCEDO J./ TEZANOS J. F. (compls.). Madrid, CIS, 422-442; MOREAU, D. *Pour une Pratique éthique du soin au malade: la nécessité d'une éthique interdisciplinaire*. LAENNEC6: n. 5/ 06 (1996) 6-9.

<sup>421</sup> Cf. FORNET-BETANCOURT, R. 1994d: 81-95. Nuestro autor esboza el sentido con el que empleará el término teología india y teología afroamericana así como los rasgos característicos de cada una.

<sup>422</sup> FORNET-BETANCOURT, R. 1994d: 78.

– La *reflexión crítica* ejercitada por la teología latinoamericana, que constituye su otro gran eje de transformación, se apoya en el principio de «inculturación radical» para ejercitarse en el cuestionamiento y superar:

*“La universalidad autodeclarada del cristianismo (occidental) y arriesga la perspectiva de comprender la teología latinoamericana referida a dicha experiencia religiosa en términos de teología regional”<sup>423</sup>.*

Precisamente esa contracción teórica-crítica posibilita el surgimiento de una verdadera pluralidad teológica, en el sentido de teologías de distintas religiones, cuya primera muestra es la teología india y, además, representa el paso de la inculturación al diálogo interreligioso. Por ella se cobra conciencia que, en América Latina hay diversidades culturales y religiosas y estas han de ser respetadas, así como de la necesidad de una articulación de la teología (as) no cristianas del sub-continente.

Hasta aquí, hemos presentado a grandes rasgos la transformación más general de la teología latinoamericana operada en su propia autocomprensión como disciplina, ya que desde ahí se concentra *la estructura de su pensamiento - o su forma de racionalidad -*. A pesar de haber aludido ya a sus dos momentos - el interdisciplinar y el intercultural- nuestro autor no considera que estos sean los únicos -. Por eso, enfatiza también en íntima vinculación a ellos, el papel de la reflexión crítica; sin embargo, reconoce que aquéllos dan cuenta con mayor claridad de la *autodiferenciación cultural* operada al interior de la teología latinoamericana. En ese sentido, nos sirven para contrastar y vislumbrar posibilidades concretas con respecto a la filosofía.

Una observación final de Fornet-Betancourt es la de que la filosofía iberoamericana intercultural manteniendo como punto de mira su constitución, tendría que entrar en diálogo interdisciplinar con la teología latinoamericana, no por haberse adelantado en el programa, sino porque:

*“Le mostraría concretamente, el modo de proceder en y con las diferencias, así como el modo de convocarse en un programa común de transformación a partir del horizonte policromado de las tradiciones de pensamiento más diversas”<sup>424</sup>.*

### 3.4. HACIA UNA PRÁXIS ÉTICO-POLÍTICA DE LA INTERCULTURALIDAD.

En la etapa anterior Fornet-Betancourt se proponía esbozarnos en concreto *cómo aprender a pensar de nuevo* y apuntaba hacia un modelo de racionalidad o «racionalidad en contexto», del cual no puede desentenderse. Así nos marca el comienzo de esta nueva o tercera etapa. Su interés principal durante estos últimos años ha sido plantear el interrogante *dónde* pensamos - contextualidad - y, por tanto, *cuál* sería la función de la filosofía intercultural. En este sentido, la función de la filosofía intercultural puede expresarse como: *Aprender a filosofar desde el contexto del diálogo de las culturas*<sup>425</sup>. Constituye la línea de orientación básica de ésta etapa. Se trata, pues, de afrontar el tema de la contextualidad.

La interculturalidad, aquí, se levanta como «protesta alternativa» frente al modelo neoliberal de globalización y le exige una revisión de sus políticas económicas; también es concebida como una «comprensión del espacio cultural». Evita así caer en un planteamiento *culturalista* que, se abstrae

<sup>423</sup> FORNET-BETANCOURT, R. 1994d: 80.

<sup>424</sup> Cf. FORNET-BETANCOURT, R. 1994d: 95.

<sup>425</sup> Cf. FORNET-BETANCOURT, R. *Introducción: Aprender a filosofar desde el contexto del diálogo de las culturas*. Revista de Filosofía, año XXX: n. 90 /sept.-dic. (1997c) 365-382.

de la historicidad y convierte a las culturas en *entes ideales*. Y por contraposición a la lógica de exclusión neoliberal intenta promover:

*"El espíritu de una cultura que hace lugar al extraño y que convoca a un universalismo inclusivista que crece sin dominar ni reducir (...) que se va mundializando por cordialidad, hospitalidad y simpatía"*<sup>426</sup>.

Eso refleja la 'carga' utópica de éste pensamiento, que se atreve, todavía a *imaginar y proponer*, a oponerse la dinámica 'realista' con la que se nos presenta el programa de la globalización.

En relación con sus dos etapas anteriores, podemos observar, que Fornet-Betancourt aclara el sentido pleno de su noción de cultura, vinculada a la temática concerniente al conflicto de tradiciones. Pero no sólo contemplado - como suele ser lo más frecuente - desde el exterior bajo la forma del «conflicto de culturas» sino desde el interior de una misma cultura; demarcándose así claramente de una posible interpretación culturalista, al señalar como criterio para todo *universo cultural*, poder dar *razón* ante sí y frente a los otros de su proceder. En ese sentido es exigible - siguiendo a Lévinas - en toda situación cultural *la responsabilidad del ser humano frente a la cultura*<sup>427</sup>.

Asimismo, cobra fuerza y pule su propuesta intercultural como una filosofía comprometida y crítica a través de su promoción como una 'alternativa' y su promoción de la «*desobediencia cultural*». Un término nuevo que acuña y pone en circulación frente al fenómeno de la globalización. Señala, en concreto, aquellas condiciones para que pueda ser cumplida tal propuesta. Revisa el principio de *liberación* situando como momento previo el de la reflexión subjetiva. Y emprende un estudio crítico sobre la recepción del pensamiento latinoamericano, ya maduro, en Latinoamérica y Europa<sup>428</sup>.

Fornet-Betancourt tiene claro su diagnóstico acerca de la realidad: asistimos a una «*Barbarie postcivilizatoria*», y sobre ese trasfondo articula el discurso intercultural, que conserva viva y fresca la inspiración de Martí y de Sartre.

### 3.4.1. La Razón y «el contexto».

Para conocer de manera más precisa el paso que da Fornet-Betancourt en esta tercera etapa, nos parece importante esbozar la idea de razón que subyace a su planteamiento. Algunas de sus ideas con respecto a esa temática han sido ya mencionadas en la etapa precedente. Donde se destacó la vinculación entre «pensar la universalidad *desde* la realidad plural para llegar a una *universalidad concreta e histórica*», mediante el camino - necesario - de la inculturación y el diálogo, así como sus consecuencias en la filosofía y, específicamente, las planteadas a la filosofía de corte clásico europeo.

<sup>426</sup> FORNET-BETANCOURT, R. (1997a). *Thesen zur Funktion der interkulturellen Philosophie im Studiengang Sozialwesen*. In: SING, H. (Hrsg.): *40 Jahre kirchliche Solidarität- 15 Jahre Studienschwerpunkt "Sozialarbeit in Entwicklungsdiensten/ Ausländerarbeit" an der Fakultät für Sozialwesen an der Katholischen Universität Eichstätt*. Dokumentation der Tagung und Ausstellung vom 14. 02. 1997 anlässlich der bundesweiten Eröffnung der Fastenaktion von Misereor in Eichstätt. Aachen: Verlag der Agustinus Buchhandlung, 261-263. Tesis para la comprensión y práctica de la interculturalidad como alternativa a la globalización 9; SCHWEICKART, D. *Democracia económica. Propuesta para un socialismo eficaz*. Cristianisme i Justícia: n. 53 (1993)1-36. A.A. V.V. *Resistir por la vida*: América Latina. Costa Rica: Dei, 173.

<sup>427</sup> Cf. FORNET-BETANCOURT, R. *Emmanuel Lévinas: su huella y su presencia en la teología y filosofía latinoamericana actuales*. Raíces: n. 26 / Primavera (1996c) 30-31.

<sup>428</sup> Para este punto que no desarrollo consultar: FORNET-BETANCOURT, R. (1997b). *Das Studium des lateinamerikanischen Denkens in Lateinamerika und Europa. Bilanz und Perspektiven*, en: *Jahrbuch für Kontextuelle Theologien* 5, Frankfurt/ M.: IKO- Verlag für Interkulturelle Kommunikation, 99-116.

Fornet-Betancourt, parte aquí de la filosofía y de una idea de razón vinculada a ella. Las notas constitutivas de esa razón son la *facticidad* y la *historicidad*. Por consiguiente, admite el hecho de que *está afectada sustancialmente* por ambas. Asume que es posible hablar de la razón en singular para significar:

*“El difícil programa de continuo tránsito trans-portador de formas racionales hacia otras formas que, precisamente porque se configuran en la superadora contrastación de los niveles de racionalidad alcanzados hasta este momento, nos enseñan quizá figuras inéditas de la razón - pero que incluso- vistas desde anteriores tipos de racionalidad, pueden aparecer (...) como no racionales”* <sup>429</sup>.

Por eso concluye, la razón es *constitutivamente* plural; y agrega, que ésta no sólo es racional de diversas maneras, sino que *“tiene maneras o posibilidades de realización concreta que escapan al horizonte racional”* <sup>430</sup>. Esto significa que la racionalidad se entiende como *una estructura formal sintetizadora de la pluralidad en que la razón puede ser racional* - y subraya que no es su única figura, pero sí una dimensión o una vía, entre otras, de la «razonabilidad de la razón» <sup>431</sup>.

De lo anterior se deduce que la racionalidad y la razón no son totalmente equiparables. Aunque podemos encontrarnos la razón en formas diferentes o bajo un modelo de racionalidad, que no la agota. Así se entiende mejor su rechazo a *discernir* cualquier filosofía en su *status filosófico* mediante la razón, ya que ésta no basta. Argumenta: *“la razón es un programa de tránsito y transportación hacia formas trans-racionales que no son decidibles desde ningún nivel o tipo de racionalidad”* <sup>432</sup>.

Finalmente, el camino hacia la trans-racionalidad es el proceso de una razonabilidad, caracterizada como una “crisis de la razón”, y es donde realmente se plantea el “qué” el “cómo” de la razón. En este sentido se puede afirmar:

*“Las razones que la razón tiene para ser racional en ésta o aquella forma, son puestas en tela de juicio desde un margen de razón que queda indeterminado por las racionalidades vigentes y representa (...) el margen en que se abre la dimensión de la razonabilidad como posibilidad constante de la razón para transfigurar sus formas por el diálogo continuo con su exterioridad”* <sup>433</sup>.

Por eso, la razón es contemplada como *un programa que está decidiéndose siempre* en el propio proceso. En el caso de la Filosofía de la Liberación Latinoamericana se mantiene, específicamente, una perspectiva de la razón entendida como ‘utopicidad’ (*utopisches*). Pues la realización del programa histórico para la *universabilidad* (*Universalierbarkeit*) debe ser consolidada, por cada racionalidad contextual.

La razón, comprendida como substancia «trans-racional utópico-regulativa», representa el *programa* principal para la ‘regulación’ formadora de racionalidades. Y ésta, por lo general, guarda una relación crítica para la expansión de la racionalidad; no porque se cuestione su *legitimidad*, sino porque cada racionalidad es vista como un círculo. Es decir, un punto de opción, que ha tomado su eje-

<sup>429</sup> Cf. FORNET-BETANCOURT, R. 1990a: 54.

<sup>430</sup> Cf. FORNET-BETANCOURT, R. 1990a: 54-55.

<sup>431</sup> Cf. FORNET-BETANCOURT, R. 1990a: 55.

<sup>432</sup> Cf. FORNET-BETANCOURT, R. 1990a: ídem.

<sup>433</sup> FORNET-BETANCOURT, R. 1990a: ídem.



cución histórica ‘cruzada’ como estación posible. Dicha *regulación* de la racionalidad evidencia el proceso histórico de transportación de la racionalidad en la razonabilidad<sup>434</sup>.

Por lo tanto, una *razón contextual* nos indicará una determinada ‘regularidad’ y su respectiva sistemática, y constituye únicamente una entrada para poder potenciar la razón. Si la filosofía fuera capaz de trabajar en su principal referente – es decir, la razón –, sólo bajo el precio de su diferenciación, sería plural. Puesto que en ella se determina novedosamente <cómo está> o <es> cada filosofía, por cierto, en la medida que sistematiza su racionalidad, mediante su trabajo con la razón. Así se asume que ninguna filosofía puede arrogarse el derecho a ser la representante exclusiva de la razón, ya que ninguna desarrolla o produce completamente el *proceso de trans-racionalización*, en cuyo curso se decide la razón. Significa que cada filosofía es portadora de una racionalidad, por la cual no sólo es *llamada* de la razón, sino que incluso participa en el *proceso* de la razón. En ese sentido se puede considerar: *cada una es propiamente una contribución a la razón, y no su absoluta representación*<sup>435</sup>.

Lo importante del descubrimiento del curso lógico, no es la novedad de la diferenciación de la filosofía en su entrada con la razón, y por lo tanto, la concreta aportación de cada filosofía a la razón, sino en primera línea su *significatividad contextual*<sup>436</sup>. Es decir, la superación de aquella perspectiva filosófica que mantuvo una idea de la universalidad como equivalente a un modelo de razón, cuando en realidad puede cambiar en la manera como hasta ahora ha sido pensada y esbozada. Por eso, la filosofía de la liberación latinoamericana, no ve en la contextualización del pensamiento filosófico *ninguna* negación de la «petición de universalidad» que, pertenece abiertamente al programa de la razón.

Todo lo dicho hasta aquí, permite ver que la *contextualidad* no supera la posibilidad de universalidad. Al contrario, en el caso de la filosofía de la liberación latinoamericana, ésta desde el principio *forma la base* de la situación histórico-práctica, tanto dentro como fuera del discurso de conformación plausible, que se remite al su contexto para la ejecución de una racionalidad práctica. Ésta es su punto de partida, el conocimiento de la singularidad de su posición de base, incluida su propia condicionalidad. Fornet-Betancourt afirma que sin tal contextualidad, es decir, una referencia concreta a la situación práctica-espiritual del vivir, no es posible la experiencia del propio discurso en la *frontera del horizonte*. Porque de esa experiencia proviene la habilitación del discurso para su orientación hacia la universalidad, ya que la opinión de la propia condicionalidad (*Begrenztheit*)- o límite - libera el contenido original de la razón. Y con ello la novedad de la aceptación de un discurso alternativo - para cada ‘razonabilidad’ (*vernünftig*)-.

Ese es el primer paso en el camino de la universalidad; en tanto que para buscar su contenido, cada discurso sería tomado por obligación, en su propia «textura de *universalidad*»<sup>437</sup>. Por eso para esta perspectiva resulta, en efecto, incomprensible comprender todo constructo abstracto. Entiende que «el contenido de universalidad» ha de ser como aquella novedad que nos sirve para alcanzar una mejor consolidación, y así lograr el despliegue de las respectivas posiciones básicas del vivir, averiguar y mediar cualidades. De ahí que, este programa filosófico pretenda *descentralizar* y, con ello, emprender el camino hacia la *reconstrucción policéntrica de la razón*. Legitima la universalidad comprendida como *solidaridad con los otros*.

<sup>434</sup> Cf. FORNET- BETANCOURT, R. (Hrsg). (1993f). *Vernunft und Kontext. Überlegungen zu einer Vorfrage im Dialog lateinamerikanischer und europäischer Philosophie*, in: *Ethik und Befreiung*, Concordia Reihe Monographien, Bd. 4, Aachen: Verlag der Augustinus-Buchhandlung, 115-118.

<sup>435</sup> Cf. FORNET- BETANCOURT, R. (Hrsg). 1993f: 113.

<sup>436</sup> Cf. FORNET- BETANCOURT, R. (Hrsg). 1993f: ídem.

<sup>437</sup> Cf. FORNET- BETANCOURT, R. (Hrsg). 1993f: 194.

Lo que queremos subrayar es que, se trata de promover una manera de pensar consciente de que en su estructura básica – discursiva respectivamente *interdiscursiva* - se ve confrontada con una ‘dinámica de cruce’. Esto le exige estar siempre dispuesta a considerar sus propios pensamientos - a veces aún los más apreciados - sólo como pasos del pensar, que pueden ser “cruzados” en el proceso de pensar mismo. En consecuencia, cualquier *re-visión* de las teorías correspondientes a las nuevas determinaciones de la manera de pensar, a través del ejercicio de la discursividad del pensamiento filosófico, no tiene para él una finalidad absoluta.

Por otro lado, tal *re-visión* de teorías supone también la *re-visión* de las correspondientes imágenes de mundo y la posible verificación de la ‘forma o modo’ cómo circulan las teorías relacionadas con la verdad y la historia. Esto al fin y al cabo, es una consideración acerca del *status* o la manera en que es visualizada la verdad a través de ellas. Implica el desarrollo de una forma de pensamiento, en la cual, la pregunta de su «relación con el tiempo» y, respectivamente, con el «contexto de la verdad y de la historia» no sea una pregunta de carácter ulterior o secundario. Más bien, se trata de que esa pregunta represente el poder de su explicitación, su *cualidad*. Ya que la opción por esta manera de pensar filosófica y la pregunta relacionada con su localización, deberían reflejar una forma externa de racionalidad contextual. Precisamente, aquella cuya formulación pudiera expresar su juicio sobre la *cualidad* de la relación contextual, denotando la correspondiente desproporción entre la razón y la realidad.

Sintéticamente, se quiere señalar que “*el pensar filosófico se nos presenta siempre condicionado y mediado por tradiciones de pensamiento y de acción*”<sup>438</sup>. Ahora bien, si no se puede pensar *sin* tradición, es igualmente cierto que, si sólo se ejercita el *pensar y re-pensar* - administrar o interpretar- la tradición *deja de ser un pensamiento vivo*, pues pierde contacto con su tiempo y su contexto. Justamente en esta última frase encontramos la clave donde se condensa el esfuerzo del pensamiento actual de Fornet-Betancourt. Un pensamiento que si quiere mantenerse vivo, tendrá que ser permanente ‘creación’ y ‘respuesta’ a luz de su tiempo y de su contexto, considerados como datos principales.

Para Fornet-Betancourt su forma de concebir el pensamiento, no es contraria, por ejemplo a la definición de Hegel sobre la filosofía – a la que toma como referencia por considerarla una definición ‘fuerte’ de filosofía -. Ya que él nos la presenta como poder «comprender, dar cuenta de su tiempo» („*ihre Zeit in Gedanken erfass*“); o bien, como «pensamiento del mundo» („*Gedanke der Welt*“). Por eso nuestro autor puede afirmar que, el pensamiento intercultural contextual, se sitúa en una forma de pensar a la que le pertenece la tarea de un continuo esclarecimiento de esa pregunta.

Esa pregunta se expresaría interrogándonos *de qué manera o forma ese pensar ‘pertenece’ a su tiempo*. Supone contar con una primera fase de informa para después, poder preguntarnos cómo y qué entiende propiamente de su tiempo<sup>439</sup>.

Por eso, todo pensar debe partir de la tradición para orientarse en su presente contextual y en confrontación con éste, fundando su tradición del presente. En ese sentido, la filosofía, en cada época, debe preguntarse de nuevo y de manera creadora, si dispone o no de los recursos para dar

<sup>438</sup> FORNET-BETANCOURT, R. (1996d). *Introducción*, in: *Kulturen der Philosophie*. Documentation des I. Internationalen Kongresses für interkulturelle Philosophie, Hrsg. von Raúl Fornet-Betancourt, Concordia Reihe Monographien, Bd 19. Aachen: Verlag der Augustinus Buchhandlung, 10-11. y también en la línea de esa afirmación: el pensar filosófico condicionado y mediado por tradiciones, cf. LÓPEZ SAENZ, MA. C. *El sentido de la historia de la filosofía para la filosofía hermenéutica*. Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía. (1996) 151-170.

<sup>439</sup> Cf. FORNET-BETANCOURT, R. (Hrsg.) (1998c). *Einführung, Armut im Spannungsfeld zwischen Globalisierung und dem Recht auf eigene Kultur*. Dokumentation des VI. Internationalen Seminars des philosophischen Dialogprogramms, Frankfurt/ M: IKO Verlag für Interkulturelle Kommunikation, 10-11.

cuenta cabalmente de su tarea: la recontextualización de la filosofía y/o de sus tradiciones en cada presente para después entender su presente histórico. La filosofía intercultural no está exenta de ella, por eso, ha de interrogarse críticamente, si cuenta o no con esos recursos. Es decir, realizar un esfuerzo continuo por 'recontextualizar' su reflexión en la correspondiente situación histórica. La que actualmente se encuentra bajo "*la agresiva expansión de un proyecto económico-político que busca la uniformización del mundo en la llamada civilización planetaria y la dialéctica de resistencia cultural de los pueblos que quieren reafirmar su derecho a la autodeterminación política, económica y cultural*"<sup>440</sup>.

Fornet-Betancourt también se pregunta si esta nueva conformación del orden mundial, es celebrada por los filósofos como la época en que definitivamente se ha alcanzado un orden mundial, el mejor de los mundos posibles de la realidad histórica - en términos de Leibniz -. De ser así, afirma, que entonces todo proyecto alternativo de mundos es *eo ipso*, un acto de terror e igualmente de irracionalidad; o si se visualiza que la globalización es una ideología neoliberal. F. Hinkelamert se refiere a ella como "*la irracionalidad racionalizada*" que, es experimentada en su más alta forma de expresión apologética. En consecuencia, nuevamente, hay que preguntarse: ¿qué es lo que percibe nuestra filosofía? Su respuesta es *la pobreza*, como signo de nuestro tiempo, que marca a la mayoría de la humanidad. Y la pregunta que completa este espectro sería: ¿cómo afecta ésta a la filosofía en su reflexión? Una pobreza que constituye uno de los factores de mayor esclavitud en nuestro tiempo.

#### 3.4.2. La concepción subyacente de cultura.

Es necesario describir la concepción de cultura sostenida por Fornet-Betancourt, porque la función de la filosofía intercultural está íntimamente ligada a ella. Es una noción rica que integra elementos poco comunes. También encontramos en ella la explicitación plena de su idea de *carácter deficitario* que ya aparecía en los primeros momentos del pensamiento de nuestro autor; pero ahora afirmando expresamente y con fuerza, que la cultura "*no da nunca la medida de todo lo que puede o quiere ser una persona humana*"<sup>441</sup>. Por eso distingue entre *la situación de la condición humana*, y *no la identifica con condición humana misma*. Incluso sostiene cierta 'ambigüedad' y 'conflictividad' de la cultura, por muy coherente que se nos presente.

Fornet-Betancourt parte de una comprensión de las culturas como *universos culturales*, que se caracterizan por ser 'diversos' y, en ese sentido, *originarios*, a los que concede 'legitimidad' en sus aspiraciones; sin que dicha - originalidad - signifique aislamiento, encerramiento solipsista, ni autoctonía intransitiva. Su originalidad - histórica - se va fraguando poco a poco, en *interacción* con diversos factores, pero igualmente "*en procesos en los que discierne precisamente el "dentro" y el "afuera", lo "propio" y lo "extraño" (...) va cuajando una apropiación específica del mundo, una forma específica de tratar con él y de organizarlo*"<sup>442</sup>.

Dicha interacción, se da *en la frontera*; que constituye la separación de los universos culturales y, simultáneamente, la posibilidad de *descubrir puentes* para transitar entre ellas y verificar su interacción.

<sup>440</sup> Cf. FORNET-BETANCOURT, R. 1996d: 11-12.

<sup>441</sup> Cf. FORNET-BETANCOURT, R. (Hrsg.) (1998d). *Einführung. Lernen zu philosophieren ausgehen vom Kontext des Dialogs der Kulturen*. In: *Dokumentation des II. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie*, Bd. 4. Frankfurt/ M.: IKO-Verlag für Interkulturelle Philosophie, 5; - *Philosophische Voraussetzungen des interkulturellen Dialogs*. In: *Unterwegs zur interkulturellen Philosophie*. 148-166.

<sup>442</sup> FORNET-BETANCOURT, R. *Introducción: Aprender a filosofar desde el contexto del diálogo de las culturas*. Revista de Filosofía, año XXX: n. 90 / sept.-dic. (1997c) 377.

Para nuestro autor la cultura es un “*proceso concreto por el que una comunidad humana determinada organiza su materialidad en base a fines y valores que quiere realizar*”<sup>443</sup>. Esto quiere decir, que la condición básica para la existencia de cultura es la materialidad interpretada u organizada, suponiendo una ‘incidencia’ efectiva de los valores y fines sobre la organización social del universo contextual-material; tarea que corresponde a la comunidad humana que habita en ese universo cultural. Con ello se distancia de una noción de cultura exclusivamente creadora de valores espirituales.

Otro elemento importante para Fornet-Betancourt, que da con una clave muy poco reflejada en los estudios socio-antropológicos culturales, es la consideración de la cultura como un desarrollo ‘conflictivo’ y ‘contradictorio’ que, se condensa como *una historia de lucha por sus metas y valores*. Ésta ‘genera’ no sólo una tradición sino *una pluralidad de tradiciones* (!) en su seno, y constituye un complejo horizonte- con sus respectivos códigos simbólicos, formas de vida, sistemas de creencias, etc., que se encontrarían como agazapadas tras la *tradición estabilizada* que se nos presenta de esa cultura. Nuestro autor ‘interpreta’ esta dimensión conflictiva como un enfrentamiento entre tradiciones que integran una misma cultura y que, son vistas como posibilidades truncadas o abortadas por ella misma. De manera que, cada cultura ha podido ser de otra manera distinta a la que hoy contemplamos.

En consecuencia esto nos exige *discernir* en cada cultura sus tradiciones de liberación o de opresión.<sup>444</sup> Las mismas que ponen de relieve la inexistencia de una «visión no-monolítica de la cultura», y ni siquiera situada exclusivamente en los cauces de una sola tradición, así como su conformación histórica conflictiva.

Lo anterior supone que toda cultura tiene su *propia visión* del mundo y ésta es la que ‘ofrece’ y puede ‘compartir’. Por consiguiente, esto significa la existencia de una *pluralidad* de visiones e interpretaciones del mundo. En ese sentido - siguiendo a Alfonso Reyes- Fornet-Betancourt las concibe como *reservas de humanidad*, a las que es posible recurrir en la actual coyuntura y de las que tendrían que poderse apropiar los sujetos de ‘cualquier’ universo cultural, sin ningún tipo de consecuencias ‘discriminatorias’.

La cultura, entonces, también puede ser contemplada como un «universo transitable y modificable». Por lo que *no se agota* en su pasado o en su forma actual estabilizada y tiene la posibilidad de *refundar* su futuro a través de nuevos procesos de interacción.

En cuanto a la *cultura de origen*, Fornet-Betancourt la describe como un *punto de apoyo* - histórico- antropológico, no ontológico -, de la *herencia* - desde y con la que se empieza a ser. Ésta nos sitúa en una *visión específica* y define la *pertenencia* a un universo cultural. Pero no nos exime de la *tarea de hacer cada persona su propio camino*. Subyace la idea de una «vocación personal» que se desarrolla por medio de actos libres y responsables, y es cristalizada en la *biografía personal* - irrepetible e irrepresentable -. Para la cual toda cultura cuenta con un *espacio práctico*. También significa que la persona *está y es en la cultura*. Pero no la sufre como un destino inexorable, del que sería imposible evadirse, sino ésta constituye su *situación histórica original* pero junto a ella mantiene simultáneamente la capacidad de *hacer y rehacer su cultura en constantes esfuerzos de apropiación*<sup>445</sup>.

De forma que puede afirmarse que la ‘propia’ cultura va siendo una *opción del sujeto que crece en ella*, la discierne y ‘toma partido’ dentro de ella. Y es dicho sujeto quien tendrá que ir con-

<sup>443</sup> FORNET-BETANCOURT, R. 1997c: 373.

<sup>444</sup> Cf. FORNET-BETANCOURT, R. 1997c: 377-378.

<sup>445</sup> Cf. FORNET-BETANCOURT, R. 1997c: 379.

formando su identidad a partir de un proceso de liberación y discernimiento sobre esas ‘reservas’ que le ofrece su tradición. A partir de una continua tarea hermenéutica en el *proceso conflictivo interno* sobre lo que le transmite su cultura, tiene que asumir la responsabilidad de decidir el carácter de la ‘apropiación’ de lo propio, si es por afirmación o superación. En ese sentido, se concibe que el ser humano es *paciente y agente cultural*. Subrayando que el uso de la libertad y la razón, no se da sin la presión del condicionamiento cultural, incluso, porque tampoco existe *una cultura humana sin la praxis de la libertad ni el ejercicio reflexivo de la razón*.

Por consiguiente, se nace ‘situado’ en una cultura, pero cabe la posibilidad de ‘reposicionar’ la posición o estabilización, e incluso de optar por una ‘vía alternativa’: “*recuperando la memoria de tradiciones truncadas u oprimidas, recurriendo a la interacción con otras tradiciones culturales o inventando nuevas perspectivas a partir del horizonte de las anteriores*”<sup>446</sup>. Además, subraya, los planes de identidad, a un nivel individual o colectivo, siempre han de resultar de un proceso de discernimiento, apropiación crítica y de elección - libres -.

En el seno de toda cultura, en proceso de constitución y estabilización, se da una *doble tensión dialéctica*, representada, por un lado por la «dialéctica de determinación y libertad»; ésta nace y se desarrolla con la irrupción de la libertad como eje de la *biografía personal* y describe un proceso abierto de sobredeterminación y redefinición de los condicionantes culturales. Es la dialéctica que puede ser analizada mediante el instrumental de la filosofía de la libertad de Sartre, o la mediación hermenéutica - reflexiva de K. O. Appel -. Y por otro lado, «la dialéctica de la opresión y liberación»; ésta responde a la praxis de los distintos sujetos sociales. Conduce a cada uno de los miembros de la sociedad a *tener que decidir*, lo que llaman *su cultura*. Se ve agudizada con la articulación de la *protesta de los oprimidos en una cultura*. Puede ser comprendida a la luz del principio de liberación - E. Dussel -. Ambas dialécticas son consideradas por nuestro autor como *dos dimensiones de un mismo proceso cultural interactivo*. Por eso el instrumental teórico-metodológico ha de ser usado complementariamente.

Con respecto al principio de liberación, nuestro autor indica que la *praxis de este principio*, no se explica por ‘simple transmisión cultural’, ni por la apelación a ninguna tradición o la fuerza advocativa que lo respalde, sino que requiere *una apropiación reflexiva de los sujetos*. Esto es, que *conven- ce* y por eso motiva la acción y la revisión liberadora de las historias y las culturas. Es decir, en el fondo, lo novedoso es *la elección de la solidaridad como modo de ser*<sup>447</sup>, o postulado previo.

Fornet-Betancourt puntualiza que esa *doble tensión dialéctica* está presente en todo universo cultural. Puede leerse incluso:

“En las llamadas diferencias culturales hay diferencias biográficas y diferencias de opciones ético-políticas que reflejan tensiones, contradicciones y alternativas que impiden reducirlas a la forma estabilizada - es decir, la que se ha impuesto, subsume y nivela otras posibilidades- en que solemos percibirla”<sup>448</sup>.

Tal distinción permite introducirnos más adecuadamente en el complejo mundo de las culturas, en su consistencia aparente y captar el ‘peso’ de la acción personal y la ético-política, que al parecer se difuminan a la luz de una interpretación meramente sociológica.

<sup>446</sup> Cf. FORNET-BETANCOURT, R. (Hrsg.) (1998d): 17.

<sup>447</sup> FORNET-BETANCOURT, R. (Hrsg.) (1998d). *Philosophische Voraussetzungen des interkulturellen Dialogs*, in: *Unterwegs zur interkulturellen Philosophie. Dokumentation des II. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie*, Bd. 4. Frankfurt/ M.: IKO-Verlag für Interkulturelle Philosophie, 156.

<sup>448</sup> Cf. FORNET-BETANCOURT, R. 1998d: ídem.

En ese sentido, el «conflicto de tradiciones» remite tanto a contradicciones de índole político, social, económico, religioso, etc., como al «conflicto de las infinitas historias biográficas». Lo que confirma que las culturas *no son expresión de tradiciones homogéneas*, ya que en el interior de ellas se dan luchas internas que las fragmentan diferenciándose universos culturales específicos que crean ‘lugares’ históricos y socialmente diferenciados - de diferencias individuales, de clase, o de intereses de grupo -. Esto también explica que ni siquiera las culturas marginadas o excluidas sean mudas o meros objetos de interpretación, inclusive esas:

*“Son fuentes de interpretación y sentido de lo real; y por ello confrontan a la filosofía con la necesidad de tomarlas en serio también a este nivel de ser portadoras de palabras que tienen el derecho a configurar también el discurso filosófico y que pueden, por tanto, impulsar desde sí mismas movimientos de universalización de la filosofía”<sup>449</sup>.*

### 3.4.3. Aprender a filosofar desde el «contexto del diálogo de culturas».

Es importante no olvidar que éste ‘filosofar’ tiene como trasfondo un diagnóstico de la realidad frente a la cual, Fornet-Betancourt se siente ‘impelido’ a responder retomando el planteamiento «Civilización y Barbarie» de Domingo F. Sarmiento para ilustrar su diagnóstico de la realidad actual, como *productora y reproductora* simultáneamente de “Civilización” y “Barbarie”. Observa, paradójicamente, que la ‘opción’ por la “Civilización”, ha puesto en marcha, precisamente, el *huracán de la globalización*<sup>450</sup>. Es decir, como una *“fuerza destructora y asfixiante de todas las diferencias culturales”* atacando así, la sustancia de la vida en sus más diversos órdenes. Por eso puede diagnosticar que:

*“Una “Barbarie” postcivilizatoria que se patentiza en la destrucción de las culturas, en la exclusión social, en la destrucción ecológica, en el racismo, en el reduccionismo de nuestra visión de la creación, en el desequilibrio cósmico que genera el modelo de vida propagado por nuestros medios de publicidad, en el hambre y la desnutrición, etc.”<sup>451</sup>.*

Estos últimos factores están marginando y silenciando la “realidad” y la “naturalidad” de sus pueblos originarios. Su opción, por tanto, radica en la *protesta* frente al modelo civilizatorio impuesto, como había descubierto ya Martí.

Puede afirmarse que Martí permite a Fornet-Betancourt configurar una respuesta ‘alternativa’ frente a la globalización - que se extiende como única opción civilizatoria para la humanidad -. Esa protesta se funda en el *recurso crítico a la “diversidad cultural - como pluralidad de visiones del mundo”*, y se propone *lograr una articulación intercultural de esas posibles respuestas para alcanzar una estrategia universalizable de vida digna para toda la humanidad*. En esta estrategia las culturas son «inevitables» en ese proceso de búsqueda, es decir, son el *camino*. Pero no representan por sí mismas la solución. En esto último, nuestro autor es reiterativo, pues concibe que toda cultura es ‘ambivalente’ en su proceso histórico, que es permeado por contradicciones y luchas de diversa índole, por eso generan también *su propia “Barbarie”*.

Este recurso se propone la búsqueda de un *reconocimiento real de cada cultura como una visión del mundo que tiene de entrada algo que decir a todos*. A la vez implica su reconocimiento y respeto *reales*, como fundamento y condición - exigencia ética -, más no como finalidad ‘úl-

<sup>449</sup> Cf. FORNET-BETANCOURT, R. 1997c: 374.

<sup>450</sup> Cf. HINKELAMMERT, F. J. *El huracán de la globalización: la exclusión y la destrucción del medio ambiente vistos desde la teoría de la dependencia*. Pasos 69 (1997) 21-27.

<sup>451</sup> FORNET-BETANCOURT, R. (Hrsg.) (1998d): 149-150.

tima'. Pues no se pretende conservarlas o preservarlas como entidades estáticas portadoras de valores ontológicos absolutos – de acuerdo con Habermas, tal 'protección administrativa' o 'conservación ecológica' de ellas, *no tiene sentido* -. Ya que las tradiciones y formas de vida en última instancia nos sirven de anuncio sobre su calidad. Lo que se intenta es *garantizar la realización personal libre de los sujetos actuantes en ellas*<sup>452</sup>.

En concordancia con lo anterior, se concibe la 'transformación' intercultural de la filosofía no como una meta en sí misma, sino como un *poner la filosofía a la altura de las exigencias reales del diálogo de las culturas*, en su fase inicial. Y el objetivo perseguido es poder responder mejor a los desafíos actuales y contribuir a la planificación de un mundo *transformado interculturalmente*. Ese *filosofar a la altura...* plantea, para Fornet-Betancourt una filosofía que «no se abstrae del marco histórico en que se verifica el diálogo», sino que, por el contrario, éste es precisamente su referencia fundamental, pues no se concibe un *diálogo descontextualizado*, ya que únicamente favorecería los intereses de la civilización dominante.

Pero a su vez, esa transformación radical de la filosofía nos tendría que llevar a la realización de una filosofía mejor en un doble sentido: primero, en su formulación explícita, y aquí hay que recordar que experimentamos el vacío de una filosofía, que no ha alcanzado a penetrar en el sentido profundo de la vida y el tejido de la experiencia humana, y no sólo eso, sino que se ha vuelto distante y ajena a ella. Segundo, en la preparación adquirida, mediante el diálogo intercultural e interdisciplinariedad, para cumplir su función de *factor de cambio en el presente histórico*.

De ahí que, en la línea de la formulación explícita de la filosofía, sea evidente la necesidad de una *transformación intercultural*, que nos podría reportar, según Fornet-Betancourt una filosofía que se caracterizaría por ser «más colorida, pluricromática, pluriforme, plurivisional».

Pero lo anterior, también nos lleva a dilucidar que para lograr un auténtico y fructífero diálogo de las culturas se exige como momento previo - no secundario, sino decisivo - 'ocuparse' de la contextualidad fáctica del diálogo intercultural. La filosofía ha de comprometerse - con sus medios específicos- a contribuir a una *aclaración crítica de las condiciones contextuales*. Cuando la filosofía hace suya y se esfuerza en dicha tarea 'ya' está llevando a cabo su *transformación intercultural*. Pues se ve confrontada consigo misma, y de ahí, se siente obligada a revisar sus propias referencias, rehacer el 'árbol genealógico conceptual' y metodológico e incluso a 'discernir' su posible encerramiento teórico en el horizonte de un ámbito cultural. Así criticando la contextualidad de la globalización, no sólo puede identificar e interpretar en las tensiones culturales que se presentan, sino las *formas de resistencia y modelos alternativos*, con lo cual accede a la otra cara de la globalización, representada en la lucha de culturas vivas por sus espacios contextuales.

#### 3.4.4. La crítica y promoción de la "desobediencia cultural".

Para nuestro autor preguntarse por las *condiciones* del diálogo equivale en concreto a 'exigir' que sea un diálogo sobre los factores económicos, políticos, militares, etc., que en la actualidad lo 'condicionan'. Lo cual, supone una revisión de las 'reglas del juego' vigentes para ir creando las bases de un diálogo en pie de igualdad y, por eso:

*"Le corresponde a la filosofía intercultural 'formular' y 'articular' esa exigencia, 'Desenmascarar' la contradicción latente fundamental en una contextualidad histórica que convoca al diálogo (...) pero sin promover al mismo tiempo la equitativa repartición cultural del poder real de ordenar y configurar la contextualidad del mundo - así como - contribuir a explicitar de*

<sup>452</sup> FORNET-BETANCOURT, R. (Hrsg.) (1998d): 151.

*manera constructiva el reordenamiento de las condiciones (...) en las que se reconozca y respete el derecho de cada cultura a disponer de su materialidad necesaria para su libre desarrollo*”<sup>453</sup>.

Fornet-Betancourt tiene claro que hay una ‘conexión’ intrínseca entre las *condiciones contextuales* y el tomar realmente en serio a una cultura, que tendría que implicar *necesariamente: reconocer y respetar su derecho a tener mundo propio* y, por tanto, a *no ser impedidas por coerción sus posibilidades de desarrollo real*, - o anular su capacidad de pensar, ver, sentir y reproducir - de modelar y constelar su materialidad - sus valores y metas, su propio mundo.

Sintetizando, la tarea crítica de la filosofía será ‘denunciar’ *la asimetría de poder consagrada en el contexto mundial dominante*, a la par que, se cumple su *intento de explicitar el programa de diálogo de las culturas*, considerado como un modelo alternativo. Pues muestra su *crítica al monoculturalismo contextual* y que, subyace un *plan* a la globalización *uniformadora*<sup>454</sup>.

Hemos de tener en cuenta que, por un lado, que la filosofía afronta su *transformación intercultural* es desafiada por la diversidad de los universos culturales y la legitimidad de sus aspiraciones. Al igual que se convierte, según el grado de su transformación intercultural, en desafío para cada universo cultural específico – esto es un proceso de doble sentido -; y por el otro, partimos del supuesto que, detrás de cada *tradición estabilizada* de una cultura, hay un trasfondo histórico de lucha por la determinación de sus valores y metas. Esto implica la existencia de una pluralidad de visiones y contextos que, redundan en diversas interpretaciones posibles, a lo que se añaden sus particulares procesos de interacción. En ese sentido, Fornet-Betancourt manifiesta que la *función* de la filosofía intercultural es la de potenciar la ‘crítica’ en el interior de cada cultura, de forma que se fortalezca la base que hace posible, para casos extremos, la *desobediencia cultural*. Una expresión nueva que acuña para describir la función de la filosofía intercultural como *fermento de transformación intercultural*. En ese contexto, la «*desobediencia cultural*» es entendida como “*una actitud que se genera desde el interior mismo de una cultura y que apunta a la crítica de su forma de estabilización*”<sup>455</sup>.

Por eso la filosofía intercultural se concibe como *fomentadora* de la *desobediencia cultural*, y presenta entre sus características, las que enunciamos a continuación:

- ❑ Fortalecer el derecho de cada miembro de la cultura determinada a ver su cultura como un universo *transitable y modificable*.
- ❑ Fomentar sobre la base de la experiencia del contraste entre universos culturales, que toda cultura tiene derecho a *ver el mundo por sí misma, pero no a reducirlo a su visión*.
- ❑ Posibilitar que cada persona humana haga de su cultura *propia* una opción. Dado que se considera necesario ‘agudizar’ la conciencia en los miembros de cada cultura, para que *retomen constantemente el conflicto de tradiciones que pretende ocultar la cara estabilizada de la cultura*.
- ❑ Cumplir su tarea de transformación de las culturas desde una opción ética universalizable, desde una opción por los oprimidos en todos los universos culturales. Así “*actualiza las opciones éticas liberadoras con las que se debe responder desde cada cultura, a toda forma cultural cuya estabilización vigente implique un sistema de opresión y exclusión*”

<sup>453</sup> FORNET-BETANCOURT, R. 1997c: 370.

<sup>454</sup> Cf. FORNET-BETANCOURT, R. 1997c: 371-372; MATTELART, A. (1996). *Vers la mondialisation de la culture?*. En: E.U.P. *La politique...* 1995, 106ss.

<sup>455</sup> Cf. FORNET-BETANCOURT, R. 1997c: 376-382; 1989b: 108-119.



*para la mayoría de los sujetos reales, porque busca la transformación de las culturas mediante los procesos de interacción, en la frontera* ”<sup>456</sup>.

Por todo lo anterior la filosofía intercultural exige un doble compromiso: aprender a filosofar y reubicar nuestra filosofía desde el contexto del diálogo de las culturas y las nuevas experiencias de comunicación intercultural; durante este mismo *proceso* iniciamos igualmente una transformación de las culturas en que nos movemos, hacia un camino de liberación y de esperanza para nuestro mundo actual.

### 3.5. TESIS SOBRE LA INTERCULTURALIDAD.

A continuación, a modo de resumen, presentamos diez tesis que recogen el procedimiento, el contenido categorial fundamental y la orientación de la propuesta filosófica intercultural de Fornet-Betancourt<sup>457</sup>. Hay que observar que éstas poseen su orientación prospectiva fundamental en el movimiento de filosofía intercultural que, no se entiende como una disciplina filosófica nueva, ni como una formulación más de la denominada filosofía de la cultura, o una reactualización de la filosofía comparada.

- 1) La filosofía intercultural pretende ser una filosofía que se practica desde la mutua asistencia cultural. Ya que ésta: *“Se propone más bien como un programa de trabajo para provocar un cambio de paradigma en el ejercicio del quehacer filosófico (...) rompiendo las barreras creadas por las estructuras monoculturales de las filosofías tradicionales con sus respectivas matrices culturales y sus consiguientes formas de argumentación y de fundamentación. (...) Brota de la actitud de un pensamiento que, sabiendo de sus límites culturales, no solamente tolera otros pensares sino que se solidariza, porque precisamente por reconocerlos como mundos propios, es consciente de que es con la ayuda de esos universos como puede abrirse a lo universal”*<sup>458</sup>.
- 2) La filosofía intercultural defiende “la riqueza cultural y el derecho de los pueblos a tener y a cultivar sus culturas propias”<sup>459</sup>. Esto implica cuestionar el fenómeno mundial de la globalización en: (a) El supuesto derecho a imponerse sobre las diversas culturas, monotoniza y hegemoniza, generando un proceso de cambio y transformación de nuestras condiciones de vida, desde una línea directiva político-económico neoliberal vinculada a las exigencias del mercado capitalista; (b) En su ideología subyacente, o bien, su filosofía de la historia, que supone una única historia de la humanidad y, por tanto, no posee más que un futuro; (c) En contra de la concepción ‘realista’ que le hace aparecer como una ‘imposición de la realidad’ o ‘la fuerza de las cosas’, que procura evitar toda resistencia calificándola de anacrónica, un acto terco o característico de posturas románticas, carentes de sentido histórico.
- 3) La filosofía intercultural interroga la *legitimidad ética y cultural de la globalización*. Dado que la gran mayoría de la humanidad no participa de tales procesos, sino que además es sujeto pasivo de sus efectos. No es, por tanto, un crecimiento de la universalidad, sino que representa un proceso *reductivo* y, es un engaño; pues no construye “un mundo” (*one world*), más bien, nivela y homogeniza las diferencias. Así, se *apodera de la contextualidad del*

<sup>456</sup> Cf. FORNET-BETANCOURT, R. 1997c: 377.

<sup>457</sup> FORNET-BETANCOURT, R. (1998e). *Estudios sobre Tesis para la comprensión y práctica de la interculturalidad como alternativa a la globalización*, en. *Estudios sobre Historia del Pensamiento Español*, A. J. JIMÉNEZ (ed.). *Actas de las III Jornadas de Hispanismo Filosófico*. Santander. Asociación de Hispanismo Filosófico/ Fundación Histórica Tavera/ Sociedad Menéndez Pelayo: Calima Santander/ Concejalía del Ayuntamiento de Santander, 387-394.

<sup>458</sup> FORNET-BETANCOURT, R. 1998e: 387.

<sup>459</sup> FORNET-BETANCOURT, R. 1998e: 388.

*mundo*, y se arroga el poder de decidir la configuración de los *contornos culturales*. Los que sufren una especie de «pérdida de territorio» - materialidad - donde poder poner a prueba y ejercitar su modelaje del espacio y tiempo, en función de sus propios valores y fines. Además, implica un movimiento de marginalización y exclusión, porque al neutralizar las culturas en su incidencia material y social, quedan excluidas de las instancias donde realmente se decide el futuro económico, político, social, etc., de la humanidad, o bien, relegadas a un nivel de supervivencia estéril. Con ello pierden peso e importancia como fuerzas de modelación y de transformación de su realidad histórica concreta.

- 4) La filosofía intercultural *opta de manera decidida y radical por las diferencias culturales*. Entiende que son un aporte a la organización de las relaciones entre las culturas y los pueblos, en el sentido de ser una alternativa y una toma de postura contra la globalización y exclusión impuestas. Fija como principio rector de la interculturalidad, el derecho de los seres humanos a tener cultura propia y se preocupa por fomentar y cultivar la pluralidad de visiones de mundo y el mutuo respeto mutuo ellas. Además, procura ser un *instrumento* adecuado para la realización concreta de *una pluralidad de mundos reales*. Así se propone como una *alternativa de reorganización del orden mundial*, e insiste en la *comunicación injusta* entre las culturas y la necesidad determinante de *dejar espacios y tiempos libres* para que tales *visiones* del mundo puedan convertirse en mundos reales. Concibe que la universalidad *supone la liberación realizante de todos los universos culturales*. De ahí que, no puede ser impuesta por imperio de algún centro, ni lograda mediante el precio de la reducción. Ya que *crece desde abajo como un tejido de comunicación libre y solidaridad*. Es decir, se pronuncia por una «universalidad como praxis de solidaridad entre las culturas»<sup>460</sup>.
- 5) La filosofía intercultural conlleva en su planteamiento un *plan de reconfiguración del mundo*. Éste supone *descentrar el curso actual de la historia humana* del centro actual totalizador, es decir, liberar al mundo del dictado directivo del modelo civilizatorio vigente. Por eso la interculturalidad nos presenta la «polivalencia histórica» que significa, en tanto existan culturas, la humanidad tiene la posibilidad de construir varios futuros; y su mayor o menor universalización dependerá de la decisión a través del diálogo intercultural. Se reivindica pues *el derecho de las culturas a configurar sus contextos desde sí mismas* y, especialmente, el de carácter económico. Dado que ésta esfera es indisociable de la cultura, pues es donde cumple con una función específica.
- 6) La filosofía intercultural *no defiende la ontologización de las culturas, ni presupone su sacralización*- o sea, que sean portadoras de valores metafísicos intocables y definitivamente buenos -. Más bien, considera que las culturas humanas *son procesos ambivalentes que reflejan contradicciones de diversa índole entre sus propios miembros*, y que, por tanto, han de ser discernidos críticamente. Sus características serían la heterogeneidad, la flexibilidad de significación, su historicidad. Por eso exige una labor hermenéutica continua. La cultura constituye en su origen una *situación y condicionamiento*, pero no anula la libertad. Esto significa que, ha de ser *apropiada por sus miembros* y, es ahí, donde se decide su calidad, vitalidad y destino. Lo cual supone que sea legitimada. Por tanto, la cultura no es sólo un patrimonio artístico intocable *sino una configuración al servicio de la plena realización humana*. Pero esto tampoco implica que sea un objeto de intimización. *Las culturas necesitan ser públicas*, es decir, disponer de espacios donde puedan encarnar sus valores y fines. Aquí es rechazada la distinción entre «cultura y civilización». Pues tal distinción desecha del dominio y del ámbito de incidencia cultural sectores determinantes para la modelación

---

<sup>460</sup> Cf. FORNET-BETANCOURT, R. 1998e: 389-390.

de la vida, de la realidad y de la historia, y actualmente, lo que se expande es un proyecto civilizatorio de origen regional.

- 7) La filosofía intercultural articula un «plan alternativo» formulado como una *opción de carácter ético* contra la globalización. Por eso, no está centrado en una estrategia política, ni una propuesta jurídica. La interculturalidad *denuncia la 'nueva cruzada' de la globalización neoliberal* en nombre del mercado, para establecer su reino. Es una forma de intolerancia totalitaria, a la cual la interculturalidad responde con una *ética del respeto, de la tolerancia, de la solidaridad*.
- 8) La filosofía intercultural conlleva una serie de *consecuencias directas en su planteamiento*. En el ámbito filosófico propone un programa de transformación de la filosofía, en sus articulaciones teóricas y reconstrucciones históricas. En concreto plantea la necesidad de *pluralizar: los lugares del nacimiento de la filosofía, sus comienzos, sus métodos y sus formas de articulación*. De ahí, la necesidad de ampliar tradiciones y fuentes, así como los criterios que definen la aceptación o no de autores y obras en el *canon clásico*. Por lo tanto, es un programa de *reconstrucción del pasado de la filosofía* pero que mira al mismo tiempo a su *configuración presente*; de tal manera que se reconozca sin la necesidad de tener que instalarse con la preferencia en un determinado sistema conceptual monocultural. Significa que reconocería que la filosofía en su esencia es *polifónica*, brota y se articula entre distintas tradiciones.
- 9) La filosofía intercultural afirma que en *cada cultura hay momentos de intercambio e interacción – comercio - cultural*. Dado que mantiene que las culturas son *procesos históricos* abiertos y que, no representan entidades metafísicamente ‘puras’, ni estables. Así se van haciendo y perfilando sus tradiciones referenciales fundamentales. Esta idea supone, que todo aquello que cada cultura designa como *lo propio* conserva ‘huellas’ de ese ‘comercio’. En ese sentido, la interculturalidad trasvasa y se instala en su mismo territorio. Hay que agregar que ese intercambio no sólo se da en las *fronteras*, sino al interior mismo de cada universo cultural.
- 10) La filosofía intercultural mantiene que el mundo cultural iberoamericano es representativo especialmente de la interculturalidad y de la perspectiva citada – cf. n. 9-. Pues en el continente americano se puede verificar la presencia de una riqueza de matrices y tradiciones culturales que pueden ser aprovechadas para elaborar un modelo de filosofía intercultural. Este reflejaría el tejido de la variedad en una visión que integraría diversos prismas. Por tanto, se trataría de: (a) *Reorganizar con sensibilidad intercultural* la filosofía iberoamericana, como resultado del encuentro entre cinco de sus grandes configuraciones culturales: la cristiana-occidental, la islámica, la judía, la amerindia y la afroamericana; (b) *Mostrar cómo el trenzado de culturas filosóficas que distingue a esa filosofía, dispone de una capacidad de ver y realizar el mundo interculturalmente* y, así, para proponer un plan alternativo cuyos objetivos serían principalmente: “*Crear un movimiento para organizar económica, política, social y culturalmente la unión ecuménica de los pueblos y culturas, que para afirmarse a sí mismos o realizar su identidad, no necesitan negar al otro; sea este otro una cultura o una porción de la naturaleza, ya que en su matriz cultural está inscrita una vocación universalista de acogida al otro que hoy resuena con renovada fuerza*”<sup>461</sup>.

Así, es posible oponerse a la lógica de exclusión dominante de la globalización neoliberal y promover la fuerza del espíritu de una cultura *hace un lugar al extraño, convoca al universalismo inclusivista* – que crece sin reducir ni dominar - y se va *mundializando mediante la cordialidad, hospitalidad y simpatía*. Donde todas las culturas se saben respetadas como *sujetos* y, es por ello, que *pueden transformarse mutuamente*, sin temor al colonialismo.

<sup>461</sup> FORNET-BETANCOURT, R. 1998c: 394.

## CAPÍTULO 5

### El Perfil de una «Racionalidad Intercultural»

El objetivo que nos planteamos aquí es evidenciar la posibilidad de realizar una lectura de la racionalidad en clave *intercultural*, enriquecerla y abrirla a ulteriores investigaciones. Dado que apenas está en germen la idea de una tal posibilidad y existen, a nuestro juicio, todavía varias áreas que no han sido contempladas por ella. Esto será realizado tomando en consideración la perspectiva de la Filosofía Intercultural (cap. IV), que nos ofrece el aparato conceptual fuerte, pero también nos apoyamos en la plataforma interdisciplinar propuesta en nuestros capítulos precedentes (caps. I-III).

#### 1. PUNTO DE PARTIDA.

Plantear la posibilidad de una «racionalidad intercultural» exige al menos dos tipos de consideraciones previas:

– **De orden metodológico.** (1) Nos preocupa tanto el ‘desde dónde’ como el ‘hacia dónde’ apunta este tipo de *racionalidad intercultural*. (2) Nos preocupan las posibilidades de identificar y establecer una continuidad y respuesta al diagnóstico y la situación ética de nuestro fin de siglo. (3) Nuestra búsqueda se concentra imaginar, descifrar, describir, narrar *cuál* sería y *cómo* funcionaría este tipo de racionalidad. (4) Reconocemos además la importancia de la aportación de las distintas disciplinas y las instancias sociales institucionales – la familia, la religión, la educativa-cultural, política, económica, etc.,- que nos dan a conocer, socializan e institucionalizan en nuevas maneras de comprender e internalizar las normas, los valores, las representaciones forjadas a través de nuestra vida social cotidiana. En ese ámbito nuestra propuesta puede adquirir un mayor enriquecimiento y clarificación, así como un mayor significado y operatividad.

– **De orden sistemático.** No preocupa esclarecer nuestro encuadre básico. Por eso, afirmamos que no hay un modelo único de racionalidad filosófica y ésta posee sus límites. Es importante conocerlos para aprovechar sus alcances y posibilidades. Pero igualmente hemos de reconocer la imposibilidad de continuar con la pretensión de que la razón pueda aportarnos garantías absolutas. No obstante, un tipo de racionalidad impregna de tal manera la civilización occidental, que casi olvida – o ignora - la existencia de otras racionalidades, y que su propia racionalidad, también ha tenido una historia. Durante el periodo de la Ilustración se excluyeron ámbitos como son la *sinrazón*, el *pensamiento mágico*, el *mundo de las pasiones*, el *pensamiento religioso*, etc. A esa Razón se le brindó el máximo culto. La necesidad de una reflexión ética-política en los *límites*, y aquí agregaríamos en sus *cruces e interrelaciones, repliegues y despliegues*, constituye una clave actual para poder enfrentar nuestro mundo<sup>1</sup>.

Los ejes que nos permiten tender puentes hacia la «racionalidad intercultural» son:

- El carácter dialógico-experiencial de la razón práctica.
- El carácter dinámico, interdependiente y contingente de la existencia humana.
- El carácter limitado de toda cultura.
- El carácter referencial básico del espacio, del tiempo y de la relación - contextos culturales -

---

<sup>1</sup> Cf. RESCHER, N. (1993). *La racionalidad. Una indagación filosófica sobre la naturaleza y la justificación de la razón*. Tecnos, 253. La paradoja radica en que no puede darnos ningún tipo de certificación, aún cuando la sigamos ‘fielmente’ para alcanzar fines legítimos y que, pese a ello, nos exige que obedezcamos sus demandas (pp.249-250); CHÂTELET, F. (1998). *Una historia de la razón. Conversaciones con Émile Noël*. Valencia: T.G. Ripoll, 214; TRIAS, E. (1999). *La razón fronteriza*. Barcelona: ediciones Destino, 17-104; 395-430.

A continuación únicamente rescataremos de las secciones precedentes algunos de los tópicos *irrenunciables* para plantear una <razón intercultural>. Dicho planteamiento se relaciona con dos temáticas principales: la comprensión sobre la cultura y la filosofía intercultural como trasfondo.

*La comprensión sobre la cultura.*

La cultura desde el enfoque intercultural no puede prescindir de reconocer que:

- (a) Hay distintas concepciones y teorizaciones sobre la cultura; no obstante, nuestro marco concibe que todas las culturas son tradiciones vivas, presentes aquí y ahora. Por eso hablamos de *lenguas vivas que transitan*.
- (b) Siempre han existido en el interior de toda tradición cultural diversas tradiciones, grandes y pequeñas, y en conflicto. La imagen homogenizadora de la cultura es un mito.
- (c) En la actualidad, particularmente en las sociedades multiculturales, las culturas se nos manifiestan como universos fragmentados, provocativos e híbridos.
- (d) Es fundamental para acceder a la comprensión de cualquier cultura conocer su contexto histórico, político, social, económico y religioso entre otros.
- (e) Las culturas también pueden ser vistas como *memoria acumulada del sufrimiento humano*, pues operan en ellas tradiciones de opresión y liberación.
- (f) Toda las culturas configuran los patrones de interrelación de sus miembros integrantes, pero nunca puede subsumir o absorber el espacio biográfico de la persona, aún cuando lo puedan condicionar.
- (g) El marco actual destaca un fuerte proceso de politización de la cultura y de la identidad, ambos aspectos, poseen sus límites y van siendo modeladas en la interacción con los otros – miembros y/o culturas –.
- (h) Cada cultura puede ser contemplada como un *pluriverso propio*, abierto, comunicable, transitable. Nos ofrece una <cosmovisión> significativa a sus miembros con pretensiones de trascendencia. En ella laten ‘reservas de humanidad’ hasta ahora desconocidas, no sólo por las otras culturas, sino inclusive, por la misma cultura.
- (i) Debemos dejar de concebir todas las culturas no-europeas, exclusivamente, como *consumidoras* de la cultura occidental; *deficitarias*, porque no han entrado en el modelo histórico moderno – caracterizado por el auge del progreso, el evolucionismo, el capitalismo, individualismo – y la democracia; así como del *Tercer Mundo*, porque este vocablo reduce toda la complejidad y riqueza de esas culturas a su desarrollo económico, en concreto, a su PIB - Producto Internacional Bruto -. Además, esto conlleva valorar a las personas según su uso, rentabilidad y capacidad económica.

*La filosofía intercultural como trasfondo.*

La filosofía intercultural es la plataforma idónea que nos permite plantear un <racionalidad intercultural>. A modo de sumario, mencionamos algunos aspectos determinantes que, le han permitido forjar su nueva comprensión de la relación entre cultura y filosofía.

- Es una filosofía que denota la conciencia de un mundo postcolonial. Parte de la cultura en su sentido socio-antropológico, que es reflejado en su significación y uso. No ignora las dificultades suscitadas por este tipo de análisis. Por eso, sin dejar de lado la dimensión crítica, aprecia sus ventajas, puede captar la especificidad de cada una, su dimensión procesual e interacción dinámica.

- Acepta como principios que «todos los seres humanos estamos sumergidos en una determinada cultura» y no existen sino «pluralidad de culturas». Entonces afirma que, «toda filosofía se expresa *en y a partir* de los elementos de *su* cultura». Esos la animan, orientan, permean y le ofrecen cohesión interna. En consecuencia, admite e impulsa las “filosofías locales” – etnofilosofía – como un paso más allá de la mera adaptación e imitación de una filosofía dominante, y su reconfiguración a la luz de las nuevas circunstancias por las que se ven afectadas. Supera con ello un modelo de filosofía supracultural o trascendental y elitista, así como una concepción de cultura *única* y en estado ‘puro’.
- Está concienciada de la *trayectoria* emprendida por la filosofía occidental en interacción con factores de índole político, económico, social, religioso, histórico, etc., y sustentada en su *cultura dominante*. Los que en su conjunto contribuyeron a definirla, legitimarla, difundirla y consolidarla como *la* filosofía. Pero igualmente de su riqueza como tradición y construcción crítico-conceptual. Eso la convierte en uno de los sistemas más consistentes que existen. Sin embargo, también, con frecuencia hecho uso de su mecanismo de adaptación o adecuación de estructuras en orden a conservar la unidad de su autocomprensión, llegando a constituir una auténtica ‘fortaleza’ frente a la Realidad y las *otras* culturas. Así, confundió sus logros con los de toda la humanidad e impuso su modelo de racionalidad, cómo el único válido o legítimo para hacer filosofía<sup>2</sup>. Poco a poco, ya se deja ver su *estado de congelación, alto dualismo y su gran distancia* con respecto a la realidad y el dominio público, y la misma vida cotidiana en todas sus manifestaciones.
- Asimismo está concienciada de la relación entre el determinado <contexto de emergencia> de la filosofía occidental y sus correspondientes <contextos de recepción>. Principalmente en la línea de sus consecuencias, con respecto a la definición – pregunta por la filosofía- y la orientación de lo que ha sido entendido y legitimado como tal, de manera exclusiva, durante mucho tiempo.
- Reconoce su apertura a la tradición y su carácter progresivo – en el sentido de progreso y crecimiento- y, por eso, la *necesidad de implementar nuevos modelos que profundicen y expliciten* la problemática de nuestro tiempo. Sin negar por ello una recepción crítica y libre de lo valioso de cada tradición para reconstruir un nuevo presente e innovar un futuro mejor.
- Concibe la necesidad de un proyecto filosófico que opte deliberadamente por un proceso de interacción, de promoción y de transformación intercultural. Sólo así se podría animar, renovar y reconfigurar la filosofía y la propia civilización, y reconoce la centralidad del diálogo *dialogal*, no sólo el dialéctico.

## 2. EL DESARROLLO DE UNA <RACIONALIDAD INTERCULTURAL>.

El planteamiento de una *racionalidad intercultural* supone considerar un marco más amplio – o encuadre – al cual se articula, del que nace y se desprende ésta. Desde ahí, puede ser calificada como un *signo* y el *imperativo de nuestro tiempo*. En ese marco se inscribe nuestra propuesta, cuyos perfiles enumeramos a continuación:

---

<sup>2</sup> Para el desarrollo de cómo se dio ese proceso de desarrollo e imposición de un tipo de racionalidad e historia de la filosofía, igualmente para la reconfiguración de un proyecto histórico de *las* filosofías, cf. WIMMER, F. M. 1989: 1-126; 267-276.

1. Una nuevo escenario internacional en el que destacan la complejidad de nuestras sociedades, la dirección y sentido incierto de los fenómenos sociales, que implican un conjunto de serias contradicciones y consecuencias dramáticas.
2. Una nueva acepción de la *condición humana* comprendida en sentido multicultural, desde un enfoque evolutivo y poligénico.
3. La multiculturalidad entendida como una *constante*, un *hecho social e histórico* que ha modelado desde siempre nuestras sociedades - o ciudades -.
4. Una *toma de conciencia* del fenómeno multicultural en sentido afirmativo y propositivo. Sin dejar de reconocer sus contradicciones y conflictos que le son inherentes. Además de estar precedida y motivada por hechos concretos que delatan diversos intereses, discriminaciones o preconceptos presentes en el tejido social.
5. Tal concienciación del carácter multicultural nos conduce de manera espontánea y necesaria a interrogar el desenvolvimiento de una dinámica social informada por las relaciones interculturales. De ahí, arranca nuestra opción por ese planteamiento.
6. Se apuesta por una *cultura de la sensibilidad* como una alternativa que puede fundamentar una *ética de la convivialidad*, ya que ésta renuncia a la lógica del poder, del dominio y la anexión, para intentar asegurar la convivencia de mundos culturales diferentes.
7. Subraya como una constante de toda cultura, la posesión de aspectos deseables y por lo tanto, que han de ser protegidos. Pero también que ésta entraña aspectos indeseables, es decir, sus propias tradiciones de opresión y lucha, de la que ha de ser liberada, además de las externas, a las que ha de hacer frente.
8. Considera la dificultad, el conflicto, la riqueza y el misterio inherentes a toda «interacción humana», la que se encuentra vinculada a un conjunto de factores que la posibilitan, influyen, afectan y dificultan.
9. Vislumbra la necesidad de crear cauces de comprensión y una comunicación auténtica, ya que considera que toda relación es antes un *arte*, en consecuencia no puede ser medida, ni programada. Por eso el control o el poder de fuerza superior, nunca han podido engendrar una genuina interrelación, menos aún *formas de vida compartida*.
10. Hace suyo el imperativo de promover el diálogo de culturas, capaz de arrancar un planteamiento crítico-utópico que enfatice el sueño - puesto que aún no existe -, de *una sociedad donde todos quepan*.
11. Enfatiza el papel de una ética-política y la filosofía, como disciplinas que nos ayuden a forjar un tipo de mentalidad crítica, capaz de distinguirse por su horizonte de interdependencia y concausalidad, frente a todo aquello que signifique dominación, exclusión, etc., y en concreto pobreza.

Pero reconoce que estas disciplinas también entran en tela de juicio cuando se han asociado, y de alguna manera, han promovido una cultura de la dominación. Por eso, es necesario repensar y resituarse el conjunto de nuestras teorías y prácticas, o si se quiere, liberarlas y desdefinirlas, frente a la complejidad y el desafío del «acontecer intercultural» desplegado abiertamente en nuestras sociedades, de formato crecientemente multicultural. En esta perspectiva considera primordial rescatar la interpretación e interpelación de los diversos *universos culturales*, que ya no pueden ser descartados.

Aquí queremos denotar que toda nuestra investigación está marcada abiertamente por un paralelismo que la recorre. Es decir, podemos distinguir entre sus planteamientos de cuño socio-

antropológico – referentes a una teorización y el dinamismo de la cultura- y aquellos de carácter propiamente filosófico; incluso, algunas de sus afirmaciones se enfrentan mutuamente y sin duda alguna, todavía ejercen su influjo en la amplia gama de los discursos culturales que circulan en la actualidad.

En referencia a esto último, muchos discursos filosóficos continúan condicionados por la *creencia* de la unicidad y superioridad de un tipo específico de racionalidad –occidental<sup>3</sup>-. Sin embargo, otros se van definiendo por nuevos derroteros asumiendo el desafío de la deconstrucción de sus categorías centrales y, por tanto, de su cuerpo de conocimiento, en consonancia con el curso y las aportaciones de la investigación socio-culturales.

De hecho, muchos antropólogos - desde hace tiempo - no aceptan medir o considerar las distintas culturas a partir de valores y las conceptualizaciones ajenos a ellas<sup>4</sup>. Esto ha supuesto un difícil recorrido. Además del enfrentamiento con una determinada filosofía, que equiparó el avance de la historia como un *progreso de la razón*, articulada sobre dos presuposiciones básicas: la primera, se asienta en una concepción del conocimiento humano lograda mediante el ‘ajuste’ objetivo de la mente a una realidad exterior y previa - a todo conocer - y la segunda que, era precisamente la <cultura europea> la más allegada – o avanzada - a dicho ideal. De ahí que, se intentara salvar a toda costa la idea de que todos los seres humanos evolucionaban y progresaban a impulso de *una misma dinámica de racionalidad*. Sin embargo, a medida que la realidad se imponía y se multiplicaban las investigaciones antropológicas de campo, a la par que, suscitaban el *schock antropológico* entre los especialistas, aquello resultaba cada vez menos claro. Por eso fueron insuficientes todos los esfuerzos por intentar mantener una argumentación en esa línea.

Así la antropología, para escándalo de no pocos ilustrados, llegó progresivamente a la convicción de que, a menos que lograra distanciarse de aquella concepción de racionalidad, de la cual se sabía deudora - y eso no sólo por ser la ‘única’ forma hasta entonces concebida, sino porque su propia su investigación, la construcción y consolidación de sus categorías y presupuestos, estaban orientados en base a ella <sup>5</sup>- no podría comprender en todo su sentido, la historia y las propuestas de las diversas culturas, mucho menos en el ámbito del manejo de su racionalidad.

Tal distanciamiento le permitió reconocer una ‘*enigmática*’ pluralidad de racionalidades; o si queremos, el descubrimiento de las «nuevas formas de racionalidad» para poder acceder a *otros mundos* y *procesos* culturales. De ahí que, entre los años cuarenta y sesenta de nuestro siglo, la antropología realizó una reestructuración de todo el cuerpo de sus conocimientos y metodología. Esto, a su vez, propició que ganaran terreno las afirmaciones de carácter relativista y, bajo el impulso de Boas – influido por el romanticismo alemán – se acentuó la idea de la *unicidad* de las culturas. Asimismo promovió la investigación de campo, cuyo resultado se tradujo en la necesidad de aprender en profundidad y, por una participación directa, los distintos lenguajes y repertorios culturales. Lo cual llevó a registrar todos los datos posibles, incluyendo estilos de

<sup>3</sup> A ello contribuyó notablemente una abundante literatura, la articulación monumental de una historia de la filosofía restringida y monocultural, el escaso conocimiento del desarrollo de otras culturas, y el influjo de opiniones despectivas y abiertamente etnocéntricas procedentes de algunos filósofos destacados, una configuración científica y tecnológica determinada, etc.

<sup>4</sup> Es la perspectiva *emic* por la cual se afirma que los elementos de cualquier cultura sólo son comprensibles plenamente desde su perspectiva interna. Dicho recorrido condujo como punto de partida al nacimiento de la antropología como saber *especializado*, vinculada estrechamente al evolucionismo biológico y social, así como el de tipo cultural –intelectual asumido por la Ilustración -. Posteriormente se forjaron diversas teorías: difusionismo, funcionalismo, relativismo cultural, etc.

<sup>5</sup> Esto en el fondo, no era sino cuestionar lo que entendemos por entender, o la *actividad por excelencia* de la *razón humana* y vinculado a ello, el *lugar* también por excelencia de la manifestación de la verdad.



vida, vestimenta, herramientas, estructura social, sus mitos, rituales, etc., pues todos estos aspectos podían ser apreciados con igual valor. Después otros estudios acentuaron diversos aspectos – experiencia personal y procesos, actos y creencias, superestructuras, el símbolo y la hermenéutica, etc. Nos interesa destacar que, entonces se asentaron las funciones básicas de toda cultura, entre ellas cabe destacar la función epistemológica, la identitaria y la valorativa. Todas ellas en íntima relación con el discurso del multiculturalismo.

Pero hay que observar que el relativismo nunca representó un grave peligro entre los antropólogos. No obstante, tuvieron que enfrentar la tarea de ir equilibrando ideas, reglas y métodos legítimos para abrirse a la lectura de lo humano a través de las distintas tradiciones culturales y/o religiosas. Sin embargo, entre los filósofos se dieron varias posturas: unos refinaron su argumentación contra aquella perspectiva que, en el fondo, amenazaba la estructura básica de *su* concepción racional, y con ello, la noción de verdad y universalidad. Otros se esforzaron por hacer de la filosofía un sistema científico, algunos comenzaron a tomar como materia de reflexión explícitamente la cultura, etc.

Esa fue, en suma, la trayectoria que permitió ir asentándose con fuerza el reconocimiento de la legitimidad que poseen las diversas culturas y tradiciones para *entender*, por supuesto a su modo, al hombre y su entorno. A esto hay que agregar, que su comprensión de la cultura como una actividad de carácter social, es decir, vinculada a su forma propia de organizar la vida, y no exclusivamente a una exploración de raigambre cognoscitiva – racional -. Sin olvidar que la mentada comprensión –social- de la cultura también constituyó un factor de choque frontal, porque significaba todo lo contrario a una comprensión de la cultura como factor de mérito y discriminación social. Incluso, por el simple hecho de que dominaba la mentalidad, y en general aceptaba, de que las personas cultivadas se aproximaban más a una perfección racional, que entrañaba también el ámbito de las costumbres. Por eso la introducción del enfoque socio-antropológico de la cultura, no sólo operó como un tipo de transgresión social, sino que incluso, parecía apuntar al reino de la dispersión de la especie humana, por cierto, nada racional (!). Con con también embestía con buena parte del aparato hermenéutico-conceptual de la filosofía – aunque ésta aún no se ha percatado del todo-.

De lo anterior se desprende que el papel de los antropólogos ha sido fundamental. Pues se atrevieron a interrogarse y descentrar a la luz de sus experiencias, varias de las ideas y conceptualizaciones predominantes. Así, abrieron una brecha profunda y significativa, a la que sin duda alguna había contribuido la trayectoria filosófica precedente – aspecto que no suele admitirse fácilmente-. Además, marcaron un hito fundamental mediante su nueva comprensión de la cultura como *sistemas de significados compartidos* articulados para ordenar las cosas (Lévi-Strauss<sup>6</sup>). Esta noción permitió dejar atrás la noción de progreso - o funcionalidad de la captación individualizada de las cosas -, y con ello, una de las formas de entender - tradicional y Occidental- que, acentuaba el ajuste de la mente a la realidad. Superada esa concepción se pudo pasar a una comprensión *activa* del entendimiento, al concebir que funcionaba como una forma de organización de la vida – y no únicamente como exploración cognoscitiva -.

En consecuencia la antropología operó un giro en la investigación, que empezó a intentar centrarse en descifrar cómo los pueblos saben –o creen saber- lo que saben y cómo, en general, entienden las cosas. Y cada uno desde el *suelo* de la propia cultura. Pensamos que, es ahí donde se encuentra el trasfondo para poder plantear con toda validez un nuevo paradigma filosófico intercultural, al que subyace un modelo de racionalidad –intercultural- que, seguramente nos

---

<sup>6</sup> Cf. LÉVI-STRAUSS, C. (1993). *Raza e historia*, en: *Raza y cultura*. Madrid: Cátedra, 37-104.

descubrirá muchos de los límites de la racionalidad hasta ahora desconocidos abriéndonos a nuevos horizontes.

El error o clave, según se quiera ver, de mayor interés para nosotros los filósofos, radica en haber conservado como <presupuesto incuestionado> que, el factor organizador de la vida humana era fundamentalmente la racionalidad – mito, que por cierto la realidad se ha encargado desmentir -. Por lo tanto, a ésta se plegó toda la experiencia humana. A la par que, fue exaltado *un modelo o prototipo de racionalidad*, que supuestamente y, sin mayores objeciones, había alcanzado su plena madurez humana. Como resultado de ello, se convirtió en el paradigma a seguir, desde el cual dilucidar aquella amplia, versátil y muchas veces difusa experiencia humana. Pero también los antropólogos recibieron fuertes críticas por su denuncia ‘verbal’ e inconsistente del etnocentrismo. Incluso les faltó una disposición para asumir y renunciar con todas sus consecuencias, a su propio tipo de racionalidad. Hoy sabemos bien que hemos de dejarnos afectar y modelar mutuamente, si queremos entrar en un tipo de relación tipificada como intercultural.

En el trasfondo de todo esto iba gestándose un *cambio radical*, relacionado con una nueva forma de ‘querer conocer’ – etnoteoría -<sup>7</sup>. Ésta centró su atención en las *condiciones* bajo las cuales cada cultura accede a las cosas y a la verdad. Y se enriqueció con las aportaciones de la etnometodología, que se encargó de sacar a la luz las propiedades de los signos –códigos de interpretación- por los cuales se guían las diferentes culturas en el conocimiento, las relaciones mutuas y la acción social.

Hechas estas puntualizaciones, partimos del paradigma filosófico <interreligioso-intercultural> y el paradigma <liberador-intercultural>, con el fin de esbozar lo que podríamos denominar una «racionalidad intercultural». Un trazado posible de ella y las características que le acompañan y su modo de operar.

La filosofía intercultural centra su atención en un modelo de pensar *dialogico, constitutivamente <plural> e histórico-contextual*, que se articula en un *proceso de transracionalización*, al que denomina *<racionalidad intercultural>*. Esta presupone el conocimiento de los diversos tipos de racionalidad operantes en las diversas culturas, hasta hoy ignorados<sup>8</sup>.

En concreto la *<razón intercultural>* alude a una manifestación de la razón que, es desplegada a partir de la *experiencia o vivencia intercultural*. Mediante la cual podemos llegar al reconocimiento de que mi tradición es sólo una entre tantas, con su *propia* manera de acceder a la realidad y de que, existen otras – diversas -, en principio, igualmente legítimas. Cada una con sus propios lenguajes, herramientas conceptuales y una visión ventajosa de la realidad. Por eso se sitúa frente a ellas en clave de *interdependencia* y, es capaz comprender que sus aportacio-

<sup>7</sup> Cf. GEERTZ, C. (1994). *Conocimiento local*. Barcelona: Paidós, 49.

<sup>8</sup> Viene al caso recordar que la razón y los mismos vocablos correlativos *logos* y *ratio* poseen varios sentidos. En concreto el término δυναμις (dynamis) utilizado por algunos filósofos griegos para referirse a los tipos de *esse indeterminados*, con la facultad para determinarse o ser determinados en varios sentidos, por eso, están abiertos a un horizonte de manifestaciones no limitado previamente y en consecuencia se admite lo imprevisible, la sorpresa y nunca una constitución cerrada de sistemas. De ahí, que la razón comprendida como *esse*, inmerso en el hombre, sólo puede ser conocida a través de sus prolíficas manifestaciones, sin poder quedar identificada exclusivamente con alguna de ellas, menos aún agotarla. Porque está en desarrollo continuo, superando límites y configurando numerosas <Formas de vida> siempre apuntando en dirección hacia una realización final, acabada, perfecta, es decir, εντελεχεια (entelecheia) (εν-τελος-εχειν) (entelos-echein) que algunos filósofos identificaron con algo acabado; pero dado que no contamos con aquella, podemos continuar detectando sus diversas manifestaciones en la historia, cf. CHAVARRI, E. (1990). *Ensayo en torno a la Racionalidad*. Salamanca: San Esteban, 175. Para profundizar en la razón valorativa, razón práctica y razón tecnológica, 176-217; FERRATER M., J. (1982) s.v. *Razón (tipos de)*, en: Diccionario de Filosofía, t.3. Madrid: Alianza, 2782-2787.

nes están íntimamente ligadas a su autocomprensión y mitos, en vinculación con los procesos y el desarrollo específico de cada cultura, apoyada en sus condiciones de socialización. Pero también vislumbra una dinámica del *cruce* y *conflicto* que mantiene con otras tradiciones.

Por eso, entre la notas *codeterminantes* de la <razón intercultural> cabe destacar la *facticidad e historicidad-contextual*. Éstas le permiten echar mano y disfrutar de los saberes y sabidurías más antiguas presentes en todas las culturas, al igual que, de aquellas desarrolladas en la actualidad – modernas, postmodernas, cibernéticas- por las distintas disciplinas, así como sus experiencias. Lo que supone una capacidad y la posibilidad de ir cambiando y modificándose; así como la deconstrucción de una idea de sujeto, de un concepto de universalidad, de una racionalidad exclusivamente de carácter científico-técnica, de un estilo dominante de filosofía, etc., con el objeto de favorecer el encuentro y el reconocimiento entre las diversas culturas. Entre las características más importantes de una <razón intercultural> citamos las siguientes:

- Es una racionalidad entendida como *invariante antropológica*, constitutiva y orgánicamente vinculada a la libertad humana. Por esto está presente y ha sido desarrollada en todas y cada un@ de los seres humanos y las culturas, aunque de diferentes maneras o vías. Asumiendo que todas no le conceden el mismo estatuto epistemológico, y ni siquiera la consideran como la manera principal del acceso y conocimiento a la realidad.
- Es una racionalidad *contextual*<sup>9</sup>, a la *medida* del hombre y de la mujer, del indígena, del europe@, del extranjero@, del agnóstico@, del pobre@, del niño@, etc.<sup>10</sup>. Ésta característica nos remite a los orígenes de la condición multicultural de la especie humana. Significa que está situada y concienciada, que opera *afectada* por múltiples condicionantes. Y no puede dejar de ser así. Ya que el contexto cultural *informa* y es el *lugar* donde se fraguan diferentes tradiciones de pensamiento y de acción, que configuran su sentido de identidad y pertenencia, así como algunas de sus fronteras. Pero esto no suprime su dimensión crítica y autocrítica. Por eso sabe que la cultura nunca es un absoluto, sino una constitución parcial, que puede ser objeto de manipulación, opresión y alienación, y nunca es neutral. Tampoco elimina sus profundas aspiraciones y la necesidad de verdad, sólo que reconoce poder obtener únicamente una verdad con *minúscula*, y que también cabe errar en su búsqueda. Se sabe por tanto limitada en su alcance, acuerdos, posibilidades, y en sus pretensiones de universalidad – aunque no por ello renuncia a esta última-. Ya que, más bien, asume que la verdad no puede ser *trasplantada*, sin más, a otros tiempos y lugares. Por eso no puede ser sino una razón histórica *situada* –condicionada-.
- Es una racionalidad *interdependiente*, es decir, es una razón que se plantea la realidad de manera *integral*, y sabe que ésta se encuentra tejida por relaciones complejas, que conllevan niveles distintos de profundidad. Esto supone una actitud básica de credibilidad y de *confianza en la existencia de <algo fundamental>* enraizado en la realidad y en la propia existencia humana dialógica. Y significa, particularmente en la filosofía, admitir una triple dimensión: la de lo pensado (logos), lo impensado (mito) y lo impensable (*pneuma*). Lo cual permite reconocer un espacio de libertad en el ser y que la racionalidad no lo es todo en el hombre, ni siquiera su elemento más distintivo. De ahí, que apoye

<sup>9</sup> La contextualidad-histórica, nos conduce a comprender el espacio y el tiempo de un universo cultural específico, pero esta contextualidad está también en cambio continuo, cf. SHREITER, R. J. *The changing contexts of intercultural theology: a global view*. Studia Missionalia, v. 45 (1996) 359-380.

<sup>10</sup> Quiero llamar la atención de los programas de *filosofía para niños*, con sorpresivos descubrimientos en torno a la racionalidad, cf. LIPMAN, M. (1998). *Pensamiento complejo y educación*. Madrid: edic. La Torre, 366; LIPMAN, M. / SHARP, A. M. / OSCANYAN, F. S. (1982). *La filosofía en el aula*. Madrid: edic. La Torre, 380.

de manera decisiva su implicación e interacción con los demás – principio de la intersubjetividad -. Además, es una racionalidad que sólo nace en quien no se siente autosuficiente, ni cree poder comprender y alcanzarlo todo por su propia cuenta. Sin embargo, se esfuerza por alcanzar una visión más integral y compartida, en contraposición al dualismo, la escisión y la fragmentariedad. Por eso concibe que el recurso a otras culturas e historias diferentes, mucho más holísticas, que no han descartado los momentos del mito y del pneuma, pueden ayudarle; incluso porque acceden desde otras vías a la realidad y la experiencia de sentido.

- Es una racionalidad *dialógica*<sup>11</sup> porque considera la realidad y la existencia humana como lugares de encuentro sorpresivo, nunca acabado, ni tematizado totalmente. Por eso opera a partir de un <duólogo> entre dos ‘tu’ – ambos fuente de entendimiento -. Pero abierto a cada una de las personas gramaticales, inclusive al ello – cosmos -. Y permanece latente aún en el ejercicio de cada individuo pensante y en las comunidades o *mundos de vida*, que hacen referencia a su memoria histórica pero sin renunciar a una perspectiva de futuro. De ahí, su asunción de la *multiplicidad de lenguajes distintos*, muchos de ellos aún por descifrar, conocer y respetar; mediatizados por los conceptos, los diversos tipos de expresiones y símbolos. Supone la revelación del ser humano <en relación> –originaria- y una verdad igualmente relacional, que sólo puede llegar a la universalidad a través de la intersubjetividad, nunca por autoproclamación<sup>12</sup>. Aunada al cultivo del *deseo* de encuentro como factor clave de la relación, que no se mide por las distancias recorridas en kilómetros, sino por la <voluntad de diálogo>. Por eso se empeña en tender puentes y abrir caminos de comunicación, ya que al fin y al cabo, el problema real del pluralismo apunta a la conciencia de *lo otro y del otro* – distinto – que, por lo general, ha sido eliminado, ignorado o minimizado, y al problema de su comprensión.
- Es, sobre todo, una racionalidad *vital*, persuadida de ser la vida misma, en su intento de dar cuenta de sí y sus situaciones. En ese sentido es *narrativa* y asume como tarea instalar al hombre en la <sensibilidad> por todo lo humano - y la vida misma - en sus diversas manifestaciones, lo creado, intuido y presente, hasta calar sus raíces y entresijos, y el silencio mismo frente al misterio. En ese sentido es *sentiente*<sup>13</sup>. Desde esa perspectiva hallamos que los caminos del mundo y la vida, no se comprenden exclusivamente a través de una racionalidad fuerte – dialéctica – deificada, que con frecuencia ha descuidado elementos, tan importantes como el culto, el juego, la danza, el mito, rito y la espirituali-

<sup>11</sup> La <Razón>se ha definido como un <decir> (*légein* [*lógos*]) fundada en un modo de ser racional, y de ahí que, según Panikkar, el hombre esá impregnado de *habla, palabra y logos*; y, por eso, el lenguaje *es la vivienda del ser*. Cf. Nuestro capítulo 4, pp. 247ss., y su correspondiente nota: 177.

<sup>12</sup> Ya hemos profundizado en la exposición de Panikkar y Fomet-Betancourt sobre esa temática y tendencia destacada de Occidente, que *reduce* para alcanzar la integración, extrapolando y subordinando el espíritu al *logos*; pare el que sólo existe el pensamiento abstracto, no en la realidad. Resulta útil para lograr cierta estructuración y orden, por tanto su valor es formal. Pero es criticable lo poco de *verdadera* universalidad que su pensamiento, o su confusión con la misma. Mediante la comunicación intercultural se podría realizar el paso de una universalidad que es *indeterminación contextual* a una *universalidad concreta e histórica*. Apostando por el *ritmo sinfónico del pensamiento*.

<sup>13</sup> Cf. La Trilogía de ZUBIRI, X. (1984<sup>3</sup>). *Inteligencia sentiente*. Madrid: Alianza, 27-67, 104-105 – donde subraya que el dualismo moderno ha contrapuesto el inteligir al sentir y ha dado una prepoderancia tal a la presentación de lo real, que si no aparece en la visión, es ininteligible -; - (1982). *Inteligencia y logos*, Madrid: Alianza, 19-88; - (1983). *Inteligencia y razón*, Madrid: Alianza. 39-133; y en esa línea de apertura de la racionalidad, aunque desde una perspectiva psicológica: GOLEMAN, D. (1999). *Inteligencia emocional*. Barcelona: Kairós, 493.

dad. Así nace su intento es recuperar la comprensión filosófica como una experiencia integradora y orientadora, una *sabiduría del amor* y abrazante el *habitar humano*.

- Es una racionalidad *hermenéutica*, capaz de leer e interpretar, ‘mirar a través de’ y <perforar> la capa superficial de la existencia<sup>14</sup>, ya que asume el valor y sentido de la vida como interpretación y creación permanente, articulada a una historia que sufre continuas transformaciones culturales y de perspectivas del universo. Adopta el recurso habitual a las *intuiciones rápidas* que provocan encuentros de luz y el despertar de la sabiduría. Abriéndose y aceptando, por principio, la existencia de distintas comunidades de interpretación, evita privilegiar la validez de su propuesta, presentando o imponiéndola como la única alternativa posible o la normativa a seguir – esto es, decir qué es y qué no la cultura, el conocimiento, lo trascendente, etc. -. Para lo que utiliza los instrumentos que han sido específicamente forjados para esa labor – una *propedéutica* intercultural, la hermenéutica *diatópica*, el manejo de distintas lenguas y traducciones continuas, etc.-.
- Es una racionalidad *abierta e itinerante*; se hace *en el camino* y al calor del acontecimiento por una circulación infinita a través del *logos*, del *mythos* y del *pneuma*. Este referente exige, necesariamente, la interiorización continua, y retomar lo que la propia tradición filosófica ha pensado sobre la verdad, el tiempo y la historia, ya que nunca alcanzan a estar lo suficientemente planteadas, y tampoco su categorización puede ser estática. Detenerse equivaldría a caer en algún tipo de fundamentalismo. Además, se funda y describe la situación dinámica existencial de la humanidad, en cuya trayectoria siempre pueden despuntar nuevas facetas de la racionalidad. En ese sentido es una «filosofía de los caminos» que, representaría: los horizontes, las direcciones y sus diversos cruces. Constituida por los caminos de aguas, de luces y estrellas que atraviesan los campos, pero también aquellos de piedra y de asfalto. En fin, se asemeja a un recorrido a través *pluriverso cultural*, por el que han transitado la gran variedad de culturas, bajo la figura de los peregrinos, los navegantes, los comerciantes, los conquistadores, etc.
- Es una racionalidad *creativa* y poseedora de una gran imaginación. Por eso es propositiva, interpelante, dinámica y multifacética – construida mediante modelos-. No se contenta con administrar, mantener y proteger una estructura o patrimonio filosófico, ni con reciclarlo. Más bien acepta el riesgo, la incomodidad e incertidumbre de abrir ventanas, tender puentes y construir nuevas vías de comunicación y acceso. Y ya que sabe de las *reservas de humanidad* presentes en todas las culturas, se forma con cuidado en la disposición para aprender de cualquier rincón del mundo. Así, nos advierte que cualquier problema serio que afecta a la humanidad – la paz, el hambre, desequilibrio ecológico, etc.- de no ser tratado a la luz de diversas tradiciones falla por principio metodológico.
- Es una racionalidad *liberadora*, por eso *concreta y comprometida*, indisociable de la problemática social y política de cada contexto. Aunque tampoco desconoce que las relaciones culturales y étnicas están permeadas por las del poder, y de ahí, su carácter contestatario, conflictivo y socialmente explosivo. Por eso no se desentiende de las condiciones de materialidad requeridas para que toda vida humana se desenvuelva en condiciones dignas. Incluso, asume el diálogo sobre esas condiciones como presupuesto – contextualidad fáctica – ya que considera que es una condición clave para que cualquier cultura sea *creíble* y tomada con seriedad por las demás. Así, reivindica el derecho a la polifonía cultural y el derecho a que ninguna sea obstaculizada, ni impedida en su propio

<sup>14</sup> Cf. DELBREL, M. (1997). *La alegría de creer*. Santander: Sal Terrae, 216-220.

desarrollo. Por lo que no duda en denunciar el *monoculturalismo* y la *globalización uniformadora*, junto al plan que subyace a ésta última. Es pues una racionalidad que se define por una clara vertiente ético-política, que busca incidir directamente en la realidad y lucha por la justicia, en favor de los más empobrecidos de la tierra.

- Es una racionalidad *discente*, que busca plantear alternativas a nuestro pensar y actuar frente a los nuevos contextos cambiantes, pues, *no se conforma con lo que hay*. Por eso aún se atreve a imaginar y diseñar otros proyectos de vida más humanizantes. Promueve la recepción crítica y libre de cualquier tradición, con el objetivo de captar todo aquello que pueda ser valioso para construir un nuevo presente e innovar un futuro mejor. Pero también subraya que ninguna tradición puede pretender mantenerse a cualquier precio, ni da la medida de todo lo humano – es decir, tiene sus límites horizontales y verticales -. También, es una racionalidad que se sabe con derechos y obligaciones, asimismo con la responsabilidad intelectual de esclarecer, detectar los aspectos más críticos y los costes de todo proyecto. En particular, de aquel que impone, una cultura que se caracteriza por ser altamente homogenizadora, centralizada en el poder de unos pocos y la exclusión de las mayorías. La cual está desarrollando un ‘salvaje capitalismo’ junto a una revolución hacia formas de vida cada vez más deshumanizantes, y ya representa una amenaza de destrucción del entorno ecológico, y con ello, la crisis de la civilización. Por eso esta racionalidad sospecha de ciertos proyectos por muy ‘razonables’, ‘coherentes’ e ‘inevitables’ que nos los presenten. Pues ese proceder únicamente puede justificar determinadas acciones pero no es necesariamente sinónimo de justicia e igualdad, de calidad de vida compartida, de esfuerzo común de humanización y de un diálogo serio entre las culturas. De ahí que, la racionalidad *discente* se ejercita en su función específica de reivindicación a la *opción cultural*, incluida la posibilidad del discernimiento, la ruptura y una *protesta* o *desobediencia cultural*, en el interior de la propia cultura. Puesto que ésta se convierte muchas veces en cómplice y reproduce los diversos tipos de opresión. Por esto apoya el derecho de cualquier universo cultural a rebelarse y buscar más allá de los límites de la situación actual. Sin embargo, su disidencia va acompañada de actitudes de diálogo, respeto, paciencia, tolerancia y del esfuerzo por alcanzar la conciliación.

Entre sus funciones cabe mencionar las de: (1) Liberar otras voces de la razón – dialógica -, apoyada en el derecho a la polifonía cultural y la desobediencia cultural. (2) La construcción de una nueva universalidad histórica, concreta, solidaria e intersubjetiva, previa deconstrucción de un modelo dominante de filosofía occidental. (3) La crítica al modelo científico-técnico. (4) La absolutización de cualquier identidad o cultura. (5) La denuncia de la asimetría del poder y la fuerza aplanadora de la globalización impuesta. (6) Ejercita la mística del diálogo y de los ojos abiertos. (7) La explicitación del programa dialógico como modelo alternativo que incluye un diálogo interdisciplinar y a la larga la transformación de las racionalidades diversas.

## 2.1. LOS DESCRIPTORES DE LA INTERCULTURALIDAD.

Estos ‘descriptores’ tienen la función de resaltar el perfil de la interculturalidad, que se extiende más allá del ámbito filosófico, a la vez que nos permiten realizar la conexión con las direcciones de futuro, que presentaremos más adelante. En este sentido, proponemos los siguientes:

### 2.1.1. La interculturalidad: un *horizonte descentrado*.

La interculturalidad se va perfilando, hoy por hoy, como un movimiento general hacia una «mayor sensibilización» y un horizonte que nos «descentra». Esto es provocado por el nuevo entorno internacional – en todas sus dimensiones y escalas -; y va acompañado de una conciencia de

mayor interdependencia planetaria, una serie de conflictos y tensiones que les son inherentes, así como de luces y sombras, nuevos desafíos, sentimientos de perplejidad y limitación, el despertar de preguntas inéditas y reacciones muy variadas. Además, se despliegan frente a nosotros caminos de los que apenas tenemos referencias o algún tipo de mapas. En ese sentido, pensamos que la interculturalidad sólo puede ir siendo *narrada*, más que definida, porque ni siquiera cuenta con un estatuto epistemológico. Es pues, un dato al que nos conduce la conciencia emergente del hecho multicultural, en el nivel socio-histórico. Y nos expresa también una actitud, un lenguaje, un espíritu y un signo de nuestro tiempo. Apunta a un sentido utópico-crítico, que integraría, de alguna manera, el diálogo entre la vasta experiencia de la diversidad y las sabidurías humanas presentes desde siempre y entretajadas entre sí. En el supuesto de que podemos crecer en la percepción, la comprensión y el sentido de las cosas y las palabras transmitidas por las distintas tradiciones. Ya sea por el acceso directo a ellas, su estudio, y el medio privilegiado del diálogo. Pero esto, también es un camino de vuelta, que se revierte hacia nuestro propio conocimiento.

Por tanto, la interculturalidad no alude a una cultura singular, ni a un pluralismo desconectado, el monoculturalismo; ni siquiera a la tentación del multiculturalismo, la interdisciplinariedad o el transculturalismo. Aunque la categoría de la relación y la dinamicidad es el común denominador a todos ellos y, en cierto sentido, de la misma interculturalidad. Sin embargo, tampoco estamos frente a una nueva vertiente de estudios comparativos, ni una filosofía de la cultura.

Cada cultura es una *forma específica de la naturaleza humana*, o si preferimos de la *comunalidad humana* y, por lo tanto, es plural. Esto supone conocer la trayectoria histórico-cultural que las ha definido – una especie de biografía cultural -. Y una progresiva concienciación del pluralismo que se manifiesta: al nivel individual, relacionado con la libertad de conciencia, asociación, valores; al nivel grupal, relacionado con los grupos y las tradiciones humanas que piensan de manera distinta. Se trataría de admitir o reconocer ese pluralismo con igualdad de derechos en la interacción social – paridad de los diferentes – que se esfuerza por construir de manera pacífica; y al nivel planetario, nos revela la conciencia del desplazamiento del etnocentrismo al pluricentrismo cultural. Este último nivel supondría que las culturas son *formas de vida compartidas*, y cada una construye e influye en sus conocimientos, en sus valores y accesos a la verdad. Posee un alcance epistemológico en cuanto supera la confusión e identificación de la *propia forma* de captar y *definir* la realidad, con la realidad tal cual es<sup>15</sup>, que va más allá de esta percepción.

Entendemos que cada cultura crea una manera de *estar y proyectarse en el mundo, un estilo de relación*, donde predomina una determinada lógica, unos temas, unas preguntas, unos conflictos y sus maneras de resolverlos – ya hemos aludido al nacimiento de la etnopsiquiatría -, delimita sus espacios, límites y fronteras, sus ritmos y tiempos específicos, sus lenguajes y formas de comunicación, su sentido del humor, fragua también determinadas aspiraciones y deseos, sus tabúes, etc. Por eso, al entrar en contacto con una cultura distinta, necesariamente se nos despliega frente a nosotros otro horizonte que nos descentra del propio.

### 2.1.2. La interculturalidad: una *experiencia y opción*.

La interculturalidad es antes una experiencia que una teoría. Significa que el diálogo intercultural se enraíza no sólo en convicciones pensadas sino *sentidas*. Y, con frecuencia, está precedida por algún choque o contraste cultural madurado en el tiempo. De lo contrario, se vuelve

<sup>15</sup> Es significativo el mismo título de la obra de WATZLAWICK, P. (1992). *¿Es real la realidad? Confusión-desinformación-comunicación*. Barcelona: Herder; además, cf. RODRÍGUEZ PANIZO, P. 1996/ 1997: 72-73.

simplemente un viaje turístico<sup>16</sup>, más o menos folklórico y exótico, un barniz, o si se quiere, una moda más con la que enganchan los ‘profesionales de la novedad’. Sin embargo, como contrapartida, algunos llegan a concebirla como la auténtica *mística* de nuestro tiempo.

Lo anterior nos permite afirmar que el *proceso* intercultural emerge, cuando por alguna razón, una persona cambia de contexto habitual de vida y se ve obligada a entrar en relación con otros grupos y culturas diferentes a las de su origen<sup>17</sup>. Entonces se produce una especie de rompimiento, que podríamos denominar – en función de su impacto, alcance y profundidad - *efectivo* y *afectivo*. La recuperación de su equilibrio dependerá del grado de afectación, de su aceptación y del esfuerzo por procesar y trabajar esa experiencia. Sin embargo, también se dan casos en los que la estructuración interna de la persona es tan rígida y autocentrada que, difícilmente dicha experiencia podría causar mella en ella. Algunos de los condicionantes importantes son: un determinado equipamiento de la personalidad y el entorno familiar, el estrato socio-económico de procedencia, el tipo de identidad correspondiente a la cultura de origen, el prestigio que representa la inserción en la nueva cultura, determinados rasgos de carácter personal temperamentales, los motivos y las condiciones por los cuales se da el cambio del contexto habitual de vida, etc. En cualquier caso siempre una mínima exposición a lo diferente es un elemento clave para alcanzar a captar este tipo de experiencia y sus consecuencias. Así como para tomar el pulso de nuestras actitudes y reacciones, la capacidad de podemos abrir, enriquecer, adquirir elementos de contraste y una mayor comprensión empática hacia el otro, aunque eso por sí sólo no basta.

Ya hemos mencionado la experiencia intercultural diversa y, en ciertos aspectos, convergente, por la que atravesaron R. Panikkar y R. Fornet-Betancourt. Tal experiencia fue lo suficientemente significativa como para desplazarlos o descentrarlos hacia nuevos horizontes creando cauces distintos de trabajo. En el ámbito específico de la filosofía quebró sus constructos teóricos previos y reconfiguró un *estilo* de filosofar distinto<sup>18</sup>. En ese sentido, su experiencia es análoga a la que vivieron varios antropólogos, de la cual se siguieron cambios radicales en sus vidas y en la configuración de la misma antropología.

Por eso también podemos afirmar que esa experiencia, ha sido vivida e intuita por muchas otras personas<sup>19</sup>. Tampoco hay que olvidar que tal acceso también ha sido promovido por un entorno internacional nuevo, precedido por un largo y, muchas veces, penoso camino de sano crecimiento - implícito -, aunque posteriormente se hizo explícito al quedar plasmado la búsqueda de <el pluralismo y la tolerancia><sup>20</sup>. Asimismo es cierto, que nos falta trabajar la interculturalidad en la línea educativa.

---

<sup>16</sup> Hay que anotar que los viajes son importantes y ejercen una función de apertura de horizontes y contactos reales con otras culturas. Sin embargo, como no poseen una duración suficiente, no pueden favorecer una interacción continuada y necesaria para que pueda fraguarse la experiencia intercultural. Además suelen mostrarnos aquellos más exóticos u originales del lugar, y no su cultura *viva y actual*, menos aún la *periférica*, ni su problemática real.

<sup>17</sup> CANDU VERA, MA. *Interculturalidade e educação na America Latina*. Novoamérica: 77 (1998): 41-42.

<sup>18</sup> El cual tiene que ver con una comprensión novedosa de la filosofía, el papel del filósofo, el conocimiento, una concepción de verdad, la razón, etc.

<sup>19</sup> Cf. MARTÍN BLANCO, MA. D. *Moral e interculturalidad en Bernhard Häring*. Madrid (Los negrals), 7/ 04 (1999) 1-25. (Manuscrito en prensa). Donde podemos captar, de manera muy sugerente, el talante e intuición de la experiencia intercultural de B. Häring.

<sup>20</sup> Pudimos darnos una idea general sobre la emergencia de este tipo de conciencia, al asistir - el 22 de noviembre de 1998 - a una exposición titulada <Pluralidad y Tolerancia>, organizada por el Club de Fumadores, en la Estación de Atocha. Su objetivo era dar a conocer el itinerario de la tolerancia en la sociedad europea y ,específicamente, en España. Se adoptó una perspectiva de la evolución histórica, la política, la so-



### 2.1.3. La interculturalidad: una *apuesta dialógica desafiante*.

La interculturalidad hace una clara *apuesta* por el diálogo, fundada en dos principios. Primero, el principio de la «existencia dialógica» – relacional- del ser humano, que se irradia hacia otros aspectos. Por eso siempre nuestro percibir, pensar, sentir y actuar son realizados con respecto a algo ó alguien. Y más bien, lo que no se puede, es *no comunicar*<sup>21</sup>. Esto significa asumir la centralidad del diálogo para acceder a una determinada relación – a escala «intra-inter-extra cultural» –, instaurando la intersubjetividad como principio para animar, renovar y reconfigurar nuestro aparato epistemológico-conceptual en su amplio sentido, nuestra comprensión de la cultura y la vida y, por supuesto, de la filosofía – razón dialógica –.

Segundo, el principio de la «originalidad de cada cultura» y con ello, la pluralidad cultural. Esto implica que no tenemos por qué dominar, convertir o imponer nuestro modo de ser y pensar a nadie. Ni siquiera tiene por qué existir un marco homogeneizado al que todos queden articulados, aunque eso haya sido una idea predominante durante mucho tiempo. Por eso se trata más bien de intentar conocer y acceder a la autocomprensión del otro mediante un clima adecuado de diálogo.

Lo anterior provoca que la interculturalidad se levante abiertamente frente a esa historia de intolerancia y fundamentalismos - de todo tipo – que, nos ha precedido. También en contra de la historia y el proyecto de la modernidad. Por ser una historia que se ha caracterizado por el progreso inevitable, signada por la liberalización del mercado – por cierto hoy todo un símbolo- y, vinculada a la supervivencia del más apto y el triunfo del más fuerte. Así ha exaltado un «yo moderno» completamente solo y libre, por lo general, un varón – esto nos reflejan muchas de las películas, literatura, la filosofía, la economía, la política, etc.-. De esta manera disolvió todo vínculo social, hasta tal punto que, promueve una auténtica ‘inflación’ de la esfera privada, que se ha convertido en todo un ideal, por alcanzar, conservar y proteger frente a cualquier tipo de intromisión.

Por eso hoy más que nunca, en vez de recurrir a cierto tipo de ficciones – fuga- hemos de aprender a dialogar y necesitamos del recurso a otras historias y culturas, incluso para recuperar el sentido de nuestra historia e identidad, acceder a nuevos estilos diferentes de relacionarse y múltiples lenguajes. Pero también para resolver los conflictos políticos, sociales y culturales. Sobre esa plataforma el criterio de discernimiento ha de estar en función de los más desfavorecidos y la historia del dolor, pero principalmente de aquellos que nos son extraños – pues, de lo contrario, sólo alimentaría nuestro odio y violencia –; y esto ha de poderse poner sobre la mesa de negociaciones. A la vez ese criterio constituye un soporte moral importante, que ha de estar presente en la nueva cultura de la sensibilidad que hemos de forjar.

### 2.1.4. La interculturalidad: una *dimensión conflictiva*.

Hemos de estar suficientemente concienciados de que cada cultura ha definido históricamente la construcción de *lo normal* y *lo natural* – incluso en su dimensión psiquiátrica-. Y esto ha estado

---

cial y la religiosa, hasta llegar a nuestra realidad cotidiana actual. Por eso se rescataron ‘historias’ de la tolerancia que ponen de relieve la lucha progresiva por los derechos individuales y colectivos. Era evidente observar que en una sociedad donde crecía en el pluralismo nacía la exigencia de adoptar el principio de la tolerancia. Pero éste conlleva la renuncia a dogmatismos de todo tipo, imposiciones arbitrarias y paternalistas sustentadas por distintas instituciones, desembocando en el apoyo a «la diversidad de actitudes y opiniones como un valor en sí mismo». En esa línea, para una interrelación entre la tolerancia, la libertad de conciencia, las sectas religiosas y la economía, cf. BELTRÁN, M. *Tolerancia y tendencias racionalistas en la primera Europa moderna*. Contrastes. Rev. Interdisciplinar de Filosofía: v. III (1998) 1-16.

<sup>21</sup> Cf. GALLÉN, M. A./ NEIDHARDT, H. (1998<sup>3</sup>). *El eneagrama de nuestras relaciones*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 66; y su nota: 18, donde se citan varios libros sobre la teoría de la comunicación.

permeado por relaciones de poder y marcado por la desigualdad, estereotipos raciales y culturales. Hoy el descubrimiento o mejor dicho, la emergencia de los *otros* en su 'concretitud' es, para muchos, una amenaza. Así surgen dinámicas destinadas a construir *nuevos muros*. Entre ellos los físicos, afectivos e ideológicos y se nos enseña a evitar y rehuir todo contacto, o bien, a encerrarnos en nuestro propio mundo. Esto denota la presencia de un conflicto abierto y oculto<sup>22</sup>. Por eso, se genera el apartheid social, educativo, cultural. Y su correlativo en el ámbito filosófico, donde también reinan la estratificación o castas de ideas. De esta manera esa panorámica se difunde y crea un tipo de mentalidad.

Nuestro conocimiento sesgado o estereotipado, o bien, si se quiere nuestro desconocimiento de otros mundos, que implican maneras diferentes de entender la realidad y relacionarse con ella, junto con sus diferentes símbolos y códigos para establecer una comunicación, provocan que la relación intercultural pueda resultarnos aterradora. Incluso se mantiene que la base de muchos conflictos con frecuencia es una mala comunicación, originada en ciertos estereotipos, la falta de información y los mensajes desvirtuados. En este aspecto la perspectiva interdisciplinar es fundamental.

A lo anterior hay que agregar que no puede parecer poco menos que una «ficción», suponer *la magnitud de las lecciones* que nos aguardan. A este respecto Morgan nos comenta su experiencia con una tribu de aborígenes en el desierto australiano: *"aquello no se parecía ni remotamente a lo que había esperado hallar. Ni en sueños habría podido imaginar una atmósfera tan amenazadora en la que hubiera tanta gente con aspecto amable... [luego agrega] tuve una sensación de paz y seguridad absolutas"*<sup>23</sup>.

Pero no podemos negar que el encuentro con otras culturas es conflictivo, y de no ser trabajado adecuadamente, puede causar verdaderos trastornos, máxime cuando éste se da en determinadas condiciones desfavorables y extremosas para el que tiene que emigrar. Por eso ya han sido creadas ONG'S especializadas para tratar los problemas de los inmigrantes<sup>24</sup>.

A continuación mencionamos algunos tópicos que a nuestro parecer pueden abrir, bloquear parcialmente o zanjar el diálogo intercultural:

- No admitir que, el pluralismo es un hecho irrefutable y, de ahí, la deseable y legítima diferencia de culturas.
- No admitir la posibilidad de comunicación entre las culturas diferentes, lo que no significa que el camino y el lenguaje puedan ser presupuestos.
- No reconocer su dimensión conflictiva, y por eso, los conflictos aunque no aparezcan abiertamente, permanecen y operan en estado latente.

<sup>22</sup> El primero es más fácil de reconocer y, hasta cierto punto, estamos habituados a él. En cuanto profundizamos en nuestras costumbres y cultura, podremos detectar el entramado del conflicto oculto. Para éste último Freire propone la *concienciación* como paso para la transformación social; y Curle el *apoderamiento*, en la búsqueda de soluciones de una mínima igualdad. Pero previamente hay que garantizar que el conflicto ha sido reconocido por ambas partes, de lo contrario, caeríamos en pseudosoluciones.

<sup>23</sup> MORGAN, M. (1997<sup>4</sup>). *Las voces del desierto*. Barcelona: Ediciones Grupo Zeta, 29.

<sup>24</sup> En Frankfurt funcionan desde hace al menos veinte años varias ONG'S destinadas a resolver la problemática multicultural, cf. (HRSG). STADT FRANKFURT AM MAIN/ AMT FÜR MULTIKULTURELLE ANGELEGENHEITEN. (1997). *Fünf Jahre. Amt für multikulturelle Angelegenheiten. Bericht über Aufgaben und Maßnahmen der Stadt Frankfurt am Main im Bereich. Integration und Interkulturelle Entwicklung*. Zusammengestellt von Rosi Wolf-Almanasreh mit Unterstützung der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter des Amtes. Frankfurt am Main: Heinz Spengler GmbH, 204. Ésta se especializa en auxiliar a las mujeres emigrantes.

- No tener la conciencia de que lo definido como *normal* y *natural*, es delimitado históricamente por cada cultura y mediado por las relaciones de poder.
- No creer ni acoger que los *otros* – distintos y extraños – dada nuestra excesiva autosuficiencia puedan tener algo ‘digno’ que enseñarnos.
- La falta de claridad en cuanto a la afirmación acerca de la total comensurabilidad o incommensurabilidad de las culturas; o bien, los grados y aspectos concretos en los que incide.
- La falta del conocimiento de la lógica de las distintas tradiciones y aún de la propia, que definen e imponen la forma de establecer relaciones de cada cultura.
- La falta de estudios histórico-social de las otras tradiciones, y acercamientos más empírico y vitales o directos.

Por último, pensar que ese camino de diálogo me obliga a negar, camuflar o admitir todo cuanto el otro me propone.

#### 2.1.5. La interculturalidad: una *alternativa* liberadora.

Para que un proyecto pueda ser calificado de intercultural tendríamos que fijarnos en que supone una *deliberada interrelación* entre las distintas culturas. Y esto se encuentra expresado en toda su dinámica y su finalidad última, de donde se desprenden cinco posibles opciones:

- **Mantener** la cultura hegemónica de una sociedad determinada.
- **Reconocer** la existencia de una sociedad multicultural.
- **Fomentar** la solidaridad y reciprocidad entre las culturas.
- **Denunciar** la injusticia provocada por la asimetría cultural y la lucha contra ella.
- **Avanzar** en la dirección de un proyecto propedéutico, interdisciplinar e intercultural, ha de incluir la opción intercultural y la lucha contra todas las formas de discriminación.

Es posible afirmar que, sólo los modelos orientados por las tres últimas finalidades pueden ser considerados «interculturales-liberadoras», en formas o grados distintos. Hemos pues de comprender que la condición fundamental para poder calificar cualquier «proceso de intercultural» es su concepción como un *proceso optado, permanente y siempre inacabado*<sup>25</sup>.

#### 2.1.6. La interculturalidad: un proceso de *transformación polifónica*.

La interculturalidad podría operar el inicio de *transformación* de la filosofía, de manera que pudiéramos contar con «una filosofía más polifónica», sus rasgos podrían ser:

- **«Más colorida»**, porque parece ser que hemos olvidado que todo dato puede ser contemplado desde la vertiente de una filosofía blanca, una filosofía amarilla, una filosofía negra y una filosofía cobriza – así como existen diversos tipos de teología-. Significa que cada cultura - simplificando en exceso -, integra y opera de forma variada con los factores del pensamiento, el sentimiento y la conducta. El resultado se traduce en un paisaje interior distinto, que da a las cosas y a los acontecimientos una cierta coloración emocional, que varía en intensidad, penetración y frescura. Esta cuestión se relaciona íntimamente con la manera en que sus miembros organizan su entorno. Es decir, ante qué

---

<sup>25</sup> Cf. CANDAU, V. MA. 1998: 42.

temas y aspectos puntuales de éste y del mundo interior ‘conectan’ su atención. Por eso, es una filosofía que ha *perforado*, la relación entre la cultura y la vida, y puede ser alimentada de una ‘sabia nueva’ que le *provoca* reflexiones distintas y la apertura a maneras diversas de concebir la racionalidad. Asimismo se deja afectar – y lo reconoce – por una variedad de aspectos y contextualidades fácticas, y puede alcanzar a concebir el encuentro entre culturas como una chispa que salta, estremece y produce conflicto, aunque también, vivifica e interpela lanzándonos a otros horizontes. Y es capaz de hacernos descubrir nuevas tonalidades hasta ahora no percibidas por la ‘normalidad’ de nuestros enfoques y la ‘rutinización’ de nuestras reflexiones. Porque se trata de ir caminando, cada vez y conjuntamente, hacia mayores profundidades y compromisos. En contraposición una filosofía menos colorida, apagada, o en ‘punto de congelación’, que nos hace experimentar el cansancio y la monotonía, y al final, apenas tiene algo significativo que decirnos en nuestras vidas, porque no vive del ritmo de pensamientos nuevos, ni al impulso de las ideas sentidas. La imagen de un arco iris podría reflejar ese despliegue de colorido que nos ofrecen las variadas culturas.

- «**Más pluricromática**», que se expresa en su capacidad de percibir la luz y el colorido, sus difracciones en múltiples formas, tamaños y colores. Es decir, la pluralidad de variaciones explícitas y ocultas, a la espera de ser sacadas a la luz. Y tal irradiación constituye un aspecto que nos refleja la «singularidad» de cada cultura. La textura intercultural, aquí se ve como el trasfondo que atraviesa el tejido total de la experiencia humana extendida a todas las latitudes, espacios y tiempos. Los místicos se ha referido a ella como un «manantial» que está escondido pero fluye hacia todos los rincones. La imagen de un caleidoscopio podría ser el instrumento que nos permitiera descubrir esa pluriversidad cultural.
- «**Más pluriforme**», en el sentido de una filosofía abierta a la novedad de la vida y de la relación, tan variable y misteriosa como incontrolable. Dispuesta a ampliar *siempre* sus fronteras, y acoger no sólo la pluralidad de sujetos, sino aquella que se manifiesta en la ‘convocación contrastante’ de los distintos tipos de racionalidades, de saberes y de sabidurías, la multiplicidad de lenguajes, historias, mitos, símbolos, perspectivas, metodologías; de preguntas y respuestas, matices y silencios, y de espíritus. Con ello mantiene la posibilidad de un acceso plural y variado a los distintos interrogantes humanos que, subyacen a la experiencia de toda cultura y a una configuración y reconfiguración constante de las filosofías. Esto implica que la filosofía no tendría por que estar sujeta rígidamente a determinadas *formas* – canónicas-. De esta manera, prácticamente nada sería insignificante, ni podría escapar a la tarea del filósofo. Y tampoco escatimaríamos ningún medio para su presentación.
- «**Más plurivisional**», primero porque despierta y abre los ojos. Aprende a ver y observar con precisión y de distintas maneras. Y no se contenta con un recuadro único, sino que potencia ese *saber mirar* y si se quiere, esa cuarta dimensión; con ello puede reflejar algo así como la imagen plasmada en un cuadro del cubismo. Por eso también, esa filosofía nos enseñaría a situarnos a través de las distintas visiones y escuelas filosóficas para captar sus *cruces* y *trasvases*, y, sus momentos de verdad. Teniendo siempre como punto de referencia los respectivos contextos histórico-culturales. Y manteniendo la centralidad del diálogo *dialogal*, como medio por excelencia con el fin de ganar el acceso, aproximación y la epifanía de tú. Pero, además, esta filosofía acepta y opta por mirar hacia aquellos lugares y rostros extraños, marginalizados, fronterizos y desconocidos. Y como todo conocimiento dinámico se sabe afectada por las transformaciones culturales y las perspectivas cambiantes de la forma de concebir el universo. Así podremos empezar a descubrir en la belleza y la armonía en las más extrañas visiones.

Una filosofía así puede constituirse en una bella y melodiosa sinfonía al ritmo de los diversos pensamientos, que se van asentando en el trasfondo de la vasta experiencia de sabiduría humana que recorre todas las culturas. Ésta se preocuparía porque esa *obra* pudiera ser interpretada en todas las posibles y numerosas claves, pues sólo de esa manera, podría ser captada en toda su armonía interior. Sin embargo, aún tendremos que esperar con paciencia, nuevos descubrimientos y horizontes insospechados. Pero como filosofía *en camino, discente y polifónica* podría empezar a *animar y re-animar* la vida de las tradiciones, las instituciones, los pueblos y las personas concretas.

### 3. LAS DIRECCIONES DE FUTURO DE LA FILOSOFÍA INTERCULTURAL.

Pensamos que, a esta altura de la investigación es posible intentar proponer algunas líneas para su ulterior desarrollo. Por eso presentamos el esbozo de tres proyectos, que pueden enriquecer nuestra perspectiva intercultural y fraguar, poco a poco, una <auto/inter/transformación>, así como un talante distinto para acceder al mundo de las relaciones.

#### 3.1. POR UNA <TEORÍA INTERDISCIPLINAR E INTERCULTURAL> DE LA CULTURA.

El balance de los tres primeros capítulos refleja la necesidad evidente de plantear una noción satisfactoria de cultura<sup>26</sup>. Hemos dicho que la filosofía se decantó por una comprensión de carácter metafísico y estática, que después hipostasió. Ésta se deducía del modelo ideal de la cultura occidental ilustrado. Aunque este tipo de aproximación provee normas para juzgar la realización cultural, sin embargo, interpreta la diferencia como fallo o déficit; y, con frecuencia, esa construcción es de carácter monocultural y aislada de la esfera empírica. Por lo general, concluye con la universalización de su autocomprensión. De ahí, esa necesidad de plantear una conceptualización distinta, si queremos entrar en el terreno del contacto entre las culturas, que no responden a ese <patrón>.

Como contrapartida, la teorización de carácter socio-antropológico, tiene la ventaja de poder apreciar y describir una serie especificidades y, con ello, la legitimación, de los diferentes universos culturales y de sus *procesos* de interacción. Pero muchos de sus modelos requieren aún de una mayor fundación a nivel metateórico. Hemos observado que hay una explosión de definiciones y teorías, matices y escuelas, sin embargo, no han alcanzado un consenso suficiente para formular una definición de cultura, si es que eso pudiera ser el grado óptimo al que podemos aspirar. Por eso afirmamos que el propio análisis empírico de la cultura, nos presenta en sí mismo un desafío. Todo eso sin que haya sido introducida la problemática concerniente a las *otras* culturas que, poseen su propia voz.

Los estudios culturales comparativos fueron el antecedente de los estudios sobre las culturas. Pero su marco evolucionista suponía que todas las culturas estaban inscritas sobre una línea, que operaba como categoría normativa de su progresión o desarrollo. De la cual la cultura europea representaba la máxima expresión, por eso tenía las mayores posibilidades de ser exportada a cualquier rincón del mundo. Su trasfondo fue la concepción de una Cultura – con mayúscula – única, racional, universal y permanente, que determinó el modelo de racionalidad. Ésta perspectiva es insuficiente, ya que establece desde su enfoque con pretensiones de *neutralidad*, lo que han sido o deben ser las otras culturas distintas e impide reconocerlas en sus diversas facetas o modelos. La comprensión tanto del <contexto de emergencia> sobre esta conceptualización, así como la de su <contexto de recepción>, resultan útiles para que podamos imaginar y

<sup>26</sup> Esta necesidad de un estudio científico e interdisciplinar de la cultura data al menos de los años cincuenta, y hoy todavía no ha sido superada, cf. BENNET, J. W. (1954). *Interdisciplinary Research and the Concept of Culture*. A.A. v. 56: n. 2 / 04 (1954) 169-179; y nuestro capítulo 1, pp. 14-17.

construir nuevas alternativas de aproximación a las *otras* culturas o cuando menos, dudar de las que hemos recibido hasta ahora y conocer cómo han operado aquellas y cuáles han sido sus consecuencias, con respecto a esas otra culturas.

A esto podemos agregar que, ni siquiera el término *cultura* existe en todas las lenguas. Sólo existe en aquellas que se asentaron para cultivar la tierra, y no así en las guerreras, ni pastoriles. Lo cual, de antemano nos exige la necesidad de una metodología especial. Es legítimo preguntarnos cuál sería entonces el modo de tratar con esta cuestión. Y si de ello se desprende que, esos grupos no poseen cultura. Aunque esto puede parecer absurdo, es semejante al razonamiento que cataloga a las culturas preliterarias – que son mayoritarias en el mundo- como inferiores en su capacidad racional. Ya que éstas poseen otros medios de transmisión cultural, principalmente de índole oral mediante la narrativa, el símbolo, la leyenda, etc. Si conservamos ese tipo de razonamiento, se seguiría que aquellas culturas que no han potenciado ese modo de transmisión, seguramente serían ‘analfabetas simbólicas’. En este caso la hermenéutica diatópica sería un elemento muy útil, para descifrar los términos equivalentes y después, su comprensión a través del diálogo con las distintas culturas. Podría formularse así: qué dicen ellas acerca de la cultura, qué elementos fundamentales la integran, cuáles son sus centros y aquéllo que consideran valioso para transmitir a sus futuras generaciones, cómo se proyectan a sí mismas y se realizan...,etc.

Se desprende que el desafío actual desde el ámbito filosófico, socio-antropológico y epistemológico, sería algo así como lograr plantear una *teoría* sobre la cultura *interdisciplinar e intercultural*. Sin embargo, esto no debe alejarnos del empeño por comprender su *lugar* en las distintas sociedades concretas y, en relación con una serie de factores – economía, política, historia – y, en particular, las relaciones interpersonales y sociales, en vinculación con su vivencia de la experiencia de trascendencia. Porque en conjunto estos aspectos nos ofrecen pistas muy importantes para aproximarnos a una cultura determinada y descubrirnos sus elementos marginales o ignorados. No es una tarea nada fácil. Ya que también asistimos a una crisis general de las ciencias, en correlación con el abandono de paradigmas predominantes de interpretación, y sus alianzas tradicionales con otras ciencias, la desaparición e insuficiencia de técnicas de tratamiento que procuraban otorgar cierta unidad a sus objetos y avances. Reina la indecisión, una especie de vitalidad desencadenada en forma libre y desordenada, de multiplicación de talleres, de experiencias, encuentros. Y un desplazamiento significativo: de un “*pensar en naciones*” a un “*pensar entre, con y a partir de las diversas culturas dinámicas*”. Sin embargo, tampoco podemos olvidar el *cruce* de paradigmas que se está gestando, aunque desde siempre ha permanecido de forma latente, y que sería un elemento que opera a nuestro favor.

Pero elaborar una teoría <*interdisciplinar e intercultural*> supone aceptar en primer lugar la creación de espacios *compartidos* donde cada cultura pueda expresar con su propia voz su proyecto vital. Así, podamos empezar a conocer cuáles son las preguntas que se plantean y su comprensión de ellas. Igualmente que todas las disciplinas son necesarias para poder acceder y comprender distintos aspectos de las culturas. Por eso, tendrían que construirse espacios abiertos de diálogo y de contraste, donde cada una proceda desde el nivel que le es propio y distintivo pero con el objetivo común de ofrecer y poner en cuestión el respectivo modelo de racionalidad y las categorías fundamentales con las cuales opera; igualmente tendrían que mostrarnos cómo *median* la explicación y comprensión de las culturas, atendiendo a los contextos lingüísticos, semánticos, históricos, ideológicos y conocer los avances de una y otras<sup>27</sup>. Hemos, pues, de construir <cami-

<sup>27</sup> Para un análisis de la interdisciplinariedad comprendida desde la clave de *cruce*. Cf. Nuestro capítulo 1, n. 6: *La emergencia de «nuevos paradigmas culturales»*, principalmente el inciso 6.3, pp. 66ss. Consideremos, además,

nos de ida y vuelta>. Y no está por demás subrayar, que no se trata de plantear una nueva *filosofía de la cultura*, sino más bien un nuevo *estilo y método* de aproximación entre las culturas.

### 3.2. LA CONSTRUCCIÓN DE UNA <PROPEDÉUTICA INTERCULTURAL>.

Partimos de que la interculturalidad es una <experiencia vital>. Ésta nace de la conciencia por el hecho del multiculturalismo, que nos lleva a preguntarnos espontáneamente por las *relaciones interculturales*. Es una temática por la que se decanta nuestro futuro. Hay que reconocer el esfuerzo, que está naciendo para plantearla teóricamente. Pero sigue siendo un problema práctico de primera línea que no sabemos, por distintas razones, cómo hacerle frente. Tomárnoslo en serio implica poner en juego toda nuestra persona, y, no siempre, estamos dispuestos a ello. Tampoco, todos contamos con el nivel de conciencia suficiente, y en general, ni siquiera con la herramienta hermenéutica-epistemológica necesaria, los lenguajes o las palabras. En el fondo, a veces, nos resulta poco *creíble* que pueda abrimos a un mundo cultural distinto, y posiblemente, más humano del que vivimos. Sin embargo, en algunas áreas sí que ha sido percibida positivamente la riqueza de las diversas culturas, entre ellas citamos las de: la alimentación, la medicina, la arquitectura, el arte y, de manera muy notoria, la literatura y la música<sup>28</sup>. Por eso la interculturalidad puede ayudarnos a valorar y relativizar la propia cultura, y, simultáneamente, promover su desarrollo y crecimiento.

A modo de ejemplo cito cuatro casos breves que nos reflejan otra dimensión del sentido tiempo y de la fiesta, de la interrelación humana, la relación con el entorno natural y de un tipo de sensibilidad – natural –.

- Del sentido del tiempo y de la fiesta. Morgan nos dice que los aborígenes australianos, no celebran días de fiesta anuales. Sí que honran *a cada persona* de la tribu alguna vez durante el año “*pero no el día de su cumpleaños sino más bien cuando desean expresar su gratitud a la persona por su talento, su contribución a la comunidad y su madurez espiritual*”<sup>29</sup>. Es decir, que no celebran el envejecimiento sino el hecho de ser cada vez mejores. Inclusive, ni siquiera mantienen un mismo nombre –impuesto- durante toda su vida, éste cambiará varias veces en la medida que la persona adquiere mayor sabiduría, creatividad y sus objetivos sean definidos con mayor claridad.
- Del sentido de la relación interpersonal y la entrega, reproducimos continuación una vivencia, tan bella como difícil de entender para nosotros los occidentales – cristianos -: “*Hubo un niño blanco que se perdió en la selva y se crió con una tribu de cultura distinta. Cuando creció se casó con una nativa de aquella cultura. Ocurrió que a una amiga de su mujer se le murió su marido en una guerra, y aquella noche, al pensar en su amiga sola, la mujer nativa le dijo a su marido blanco: «Oye, me gustaría que fueses a consolar a mí*

---

que toda aportación de las diversas disciplinas ha sido importante para comprender el fenómeno cultural. Así mientras la sociología acentuó el saber y arte como cultura, los antropólogos asentaron que la cultura lejos de diferenciar a unos seres humanos de otros –cultura elitista –, los caracterizaba a todos frente al mundo animal. Entonces ésta aparecía como un distintivo de la especie humana.

<sup>28</sup> Respecto a ésta última, qué difícil nos resulta imaginar la música moderna actual occidental sin los *ritmos* africanos que han sido introducidos – de lo cual ni siquiera ellos han podido obtener la patente -. Esa labor fue iniciada por personas como Stravinsky o Gershwin, que incorporaron a la ‘música culta’ esas formas rítmicas de origen africano. Recordemos también que la famosa la sinfonía n. 9: «Del Nuevo Mundo», de A. Dvořák, compuesta durante su estancia en tierras americanas (1883), incorporó giros propios de la música india pero desarrollándolos junto con sus propios recursos rítmicos, armónicos, contrapuntísticos; además de agunas melodías negras.

<sup>29</sup> MORGAN, M. 1997<sup>4</sup>: 196.

*amiga, que está sola y como ya no tiene marido te acostases con ella». El marido que recordaba aún rasgos de su cultura, se negaba horrorizado, pero al final complació a su mujer. Cuando volvió, la mujer le dijo: «Ya sabía que eras un buen hombre y yo ahora te quiero más, porque eres compasivo y me siento orgullosa de tí»<sup>30</sup>.*

- Del sentido del entorno natural. Los miembros de Pachamán, se sienten vinculados, formando parte de la naturaleza que respetan. Se refieren a la *Madre Tierra*, no como un medio que reporta sólo beneficios de tipo económico, sino que es *parte* de ellos. Por eso la tala y deforestación constituye un verdadero atentado contra la vida de este grupo. Otros grupos, por ejemplo, los mapuches ni siquiera cazan, sino que toman exclusivamente aquello que necesitan de la naturaleza para subsistir, y tampoco entran despreocupadamente en los ríos. En ambos casos su acción va precedida de petición del *permiso* a la misma naturaleza<sup>31</sup>.
- De otro tipo de sensibilidad natural. Uno de los famosos cantos de Atahualpa Yupanqui –cantautor latinoamericano - nos expresa lo siguiente: “*Porque no engraso los ejes, me llaman abandonao, si a mí me gusta que suenen, pa que los quiero engrasao*”. Esto puede ser interpretado como una cuestión de pereza y descuido, de lentitud o subdesarrollo. Según nuestro parecer constituye otro tipo de sensibilidad. Así mientras a algunos – extranjeros – les molestaría ese rechinar de las ruedas de madera, en el caso de un ambiente urbano, también el ruido de los motores, el despegue de los aviones, la aceleración generalizada deja aturdidos a los que llegan del campo. Sin embargo, en el primer caso suele enjuiciarse en sentido más despectivo.

Algunas de esas experiencias, nos muestran un modo de comunicación y ocuparse del mundo, el *adentro* de cada cultura distinta. Ponen de manifiesto las fuerzas culturales que motivan a las personas, a menudo inconscientes, de ahí que, no sean controlables<sup>32</sup>.

En íntima relación con todo esto, nos parece que, en general, el cuerpo tradicional de conocimientos con el que contamos hasta ahora, no puede prestarnos un gran servicio para iluminarnos en las cuestiones y problemas específicos de la relación intercultural. Es interesante y algo paradójico, destacar que ese mismo conocimiento, desde siempre, ha sido transversal; es decir, permeado y construido mediante la aportación de los saberes y sabidurías procedentes del contacto entre varias culturas. Por eso, es legítimo preguntarnos, cómo es que resulta tan *monocultural*, en su constitución y formalización, horizontes, fuentes, etc. Lo más grave, con todo, es que, aún en la actualidad no agudiza la mirada y la sensibilidad por lo diferente, inclusive, a veces se convierte en un obstáculo de acceso. Por eso, junto al proyecto de *reaprender a pensar* nace en íntima conexión la exigencia de *reeducarnos en la relación «intercultural»* - cabe decir que en ese ámbito la educación formal e informal poseen una gran tarea-, aunque también tendríamos que intentarlo por otros medios- i.e., los *mass media*, la informática, etc.- y tratar de llegar a las personas que ya están circulando en nuestras ciudades multiculturales y, con frecuencia, se sienten perdidas, amenazadas e indignadas.

En la conciencia de que «se hace camino al andar» y, de que este camino lo emprendemos junto al *otro* – distinto -, hemos de dejar un amplio espacio de libertad y de creatividad, de

<sup>30</sup> MELLO, T. Tony de Mello: *el curso que no pudo dar. (Texto íntegro del cursillo «La iluminación es la espiritualidad».)* Madrid: Vida Nueva, n. 1590-91, (18-25 Julio de 1987), 33.

<sup>31</sup> Cf. MARCIGLIANO, A. (1998). *La fuerza de la tierra*. Alturas. 55-57.

<sup>32</sup> Para el descubrir ese papel cultural de la antropología, cf. PEACOCK, J. L. (1986). *The Anthropological Lens: Harsh Light, Soft Focus*. Cambridge: Cambridge University Press, 4-7.



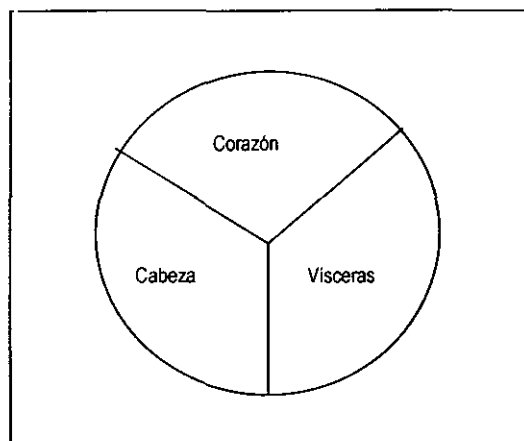
tiempo para la asunción de ritmos diferentes, de momentos de diálogo y paciencia. Pero también cierto tipo de señalizaciones puede ser de gran utilidad. Finalmente, queremos llamar la atención de que toda relación humana es un *arte* y, como tal, exige de toda nuestra intuición, atención, cuidado, dedicación y su cultivo intencionado.

Hemos rescatado varios elementos contenidos en el desarrollo de nuestra investigación, algunos de ellos manera implícita; y también recurrimos a algunas de las aportaciones del área de la psicología y la educación. Hechas esas puntualizaciones anteriores lo que aquí plantearemos de manera muy práctica es: (1) Señalar una serie de indicadores que evidencian, concretamente, las distinciones en la configuración y el acceso a la realidad, así como la diferencia del sistema cómo operativo en algunas culturas. La idea de ello es que nos pueda llevar a contemplar que existen dificultades y diferencias objetivas. Por eso no pueden ser equiparadas comparativamente, mucho menos podemos prescindir de su propio contexto, y de una manera espontánea o visceral emitir una serie de juicios infundados – i.e., juicios semejantes a éste: «éste es sólo un ignorante, que va saber de la vida» -. Ni pueden ser tratadas según *nuestra* manera habitual de juzgar. Por tanto, nos exigen replantear nuestra actuación; (2) Presentar algunos criterios y (3) un número de líneas de acción que pueden orientarnos y proporcionar unos mínimos requeridos para entablar y continuar con una relación intercultural, así como ‘tomarle el pulso’.

### 1. Indicadores.

Entre los indicadores citamos: (a) Los centros de una cultura, (b) Las categorías y el campo de la conciencia, (c) La vida distinta de cada grupo, (d) La práctica del diálogo *intrapersonal*, (e) El desarrollo de una fenomenología del otro, (f) La promoción de comunidades ecológicas:

**a. Los centros operativos de inteligencia y energía**, definen el modo de actuar y sentir, y estos a su vez, forjan un tipo de personalidad y el modo relación de una cultura. A este respecto, el *eneagrama* postula que existen en cada persona tres centros de *inteligencia y energía*: la cabeza, el corazón y las vísceras –estómago –<sup>33</sup>. En el primer caso, predomina la pregunta ¿qué pienso? Ésta se relaciona con el denominado centro intelectual. En el segundo caso, predomina la pregunta ¿qué siento? Ésta relacionada con el denominado centro emocional. En el tercer caso, predomina la pregunta ¿qué hago? Ésta última se relaciona con el correspondiente centro motor. Por supuesto que, se dan una serie de cruces y desplazamientos entre dichos centros, de manera que ninguno es químicamente puro.



Pero lo que nos interesa destacar, es la analogía que puede establecerse con respecto a la aportación filosófica de cada cultura. Así, i.e., la cultura europea es altamente racional, las culturas amerin-

<sup>33</sup> El *eneagrama* es un instrumento de conocimiento que, se remonta a más de dos mil años de antigüedad y sirvió para interpretar las leyes del universo, comprender la cosmología y astronomía, las matemáticas, la química, el arte y la música. Fue consolidado por los «maestros sufíes»- una ramificación mística del Islam- durante la Edad Media. Rescatado por G. Gurdjeff (1870-1949) y O. Ichazo; divulgado a partir de los años sesenta, cf. PANGRAZZI, A. (1997). *El eneagrama*. Santander: Sal Terrae, 30-45; GALLÉN, M. A./ NEIDHARDT, H. (1998<sup>3</sup>). *El eneagrama de nuestras relaciones*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 1-68.

días giran alrededor del sentimiento<sup>34</sup> y las culturas orientales se interesarían por la experiencia psíquica de la conciencia, en general la interiorización de la persona. Pero, además, cuando nos movemos en cualquiera de esos centros se generan una serie de disposiciones que son afirmadas por el marco cultural respectivo.

Esto explica que Occidente haya desarrollado y potenciado la ciencia y la técnica, apoyándose en un conocimiento extraordinario de las leyes que rigen el universo; consiguiendo así manipular la materia, y, en alguna medida la vida. Es decir, se ha proyectado hacia el exterior y ha dominado amplios horizontes. Por contrapartida, otras culturas, se han preocupado más de la naturaleza de la mente y del problema de «saber vivir, sentir y gustar de la vida» y del «conocimiento propio» en sentido amplio, que se extiende a saber vivir consigo mismo y con los demás; sin atropellos y con serenidad, en armonía interior y con el cosmos. A veces, partiendo de actitudes relativamente simples, i.e., las técnicas respiratorias mediante las cuales se podía llegar a una auténtica «metapsicología». Es significativo que, los mismos griegos de tiempos Alejandro Magno, denominaron – de manera muy sugerente- a los *yoguis* «gymnosophos» - gimnastas de la sabiduría<sup>35</sup>.

Así, los sabios hindúes comprendieron que la raíz de nuestros males residía en nosotros mismos, de ahí, la importancia del conocimiento propio. Shri Aurobindo expresó: “*cada mente pone sus ideas en el lugar de la verdad*”<sup>36</sup>. Y cabe añadir, algo muy familiar para Occidente «en el lugar de la Realidad», inclusive divina. Esto hace necesario que filtremos continuamente lo mental y, junto a ello, todo lo que escuchamos, aquello que vemos de los demás y nuestro entorno; ya que se ve alterado por nuestros pensamientos, fantasmas, emociones y conceptualizaciones mentales - retomaremos más adelante este punto -. De manera que, se asentó la necesidad de ir alcanzando progresivamente una conciencia clara y precisa de lo que *cada uno es y lo que es el mundo*. Ésta es una de las grandes aportaciones de la India milenaria.

**b. Los centros de acceso a la realidad**, definen parte de la visión de cada cultura, su aparato hermeneútico-epistemológico, y la orientación predominante. A este respecto destaca la investigación *Trisistemática* de F. H. Smith<sup>37</sup>. Éste autor profundiza en las maneras de conocer de otras culturas, en concreto las de India y China, entre las que afirma la existencia de una «diversidad característica», en abierto contraste con la cultura occidental. Ésa supone tres vías cognoscitivas de acceso hacia la realidad: la conceptual, la intuitiva o psíquica y la concreta relacional. Para Northrop esa categorización corresponde a una manera de pensar teórica y postulacional. Siguiendo a Nida se admite que, los procesos de razonamiento de las personas difieren en su *procedimiento* por los distintos < puntos de partida >.

<sup>34</sup> Las culturas amerindias se caracterizan por la primacía del *estar abierto* – sobre el ser que incluso se identifican en el quéchua, y no hay verbos que designen *conceptos abstractos* -, el *comprenderse a sí mismo* y su *postura frente a lo real*, sobre el trasfondo de un juego dramático sin certezas. Por eso diseñan otro tipo de filosofía y muy vinculada a la acción. Kusch afirma que son culturas que se identifican más con *lo femenino* al incorporar la sensibilidad frente a la cultura europea que es *masculina* y de una racionalidad ‘fuerte’, cf. KUSCH, R. *El pensamiento aymara y quéchua*. América Indígena, 31 (1971) 389-396; CASALLA, M. *La ira de los Dioses*. Cultura, Ética, Poder. Asociación de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales: n. 19/ sept. (1994) 89-93; CASALLA, M. (1995). *El Sujeto Cartesiano*. Secretaría de Cultura. Facultad de Psicología. Universidad de Bs. As.: 78-85.

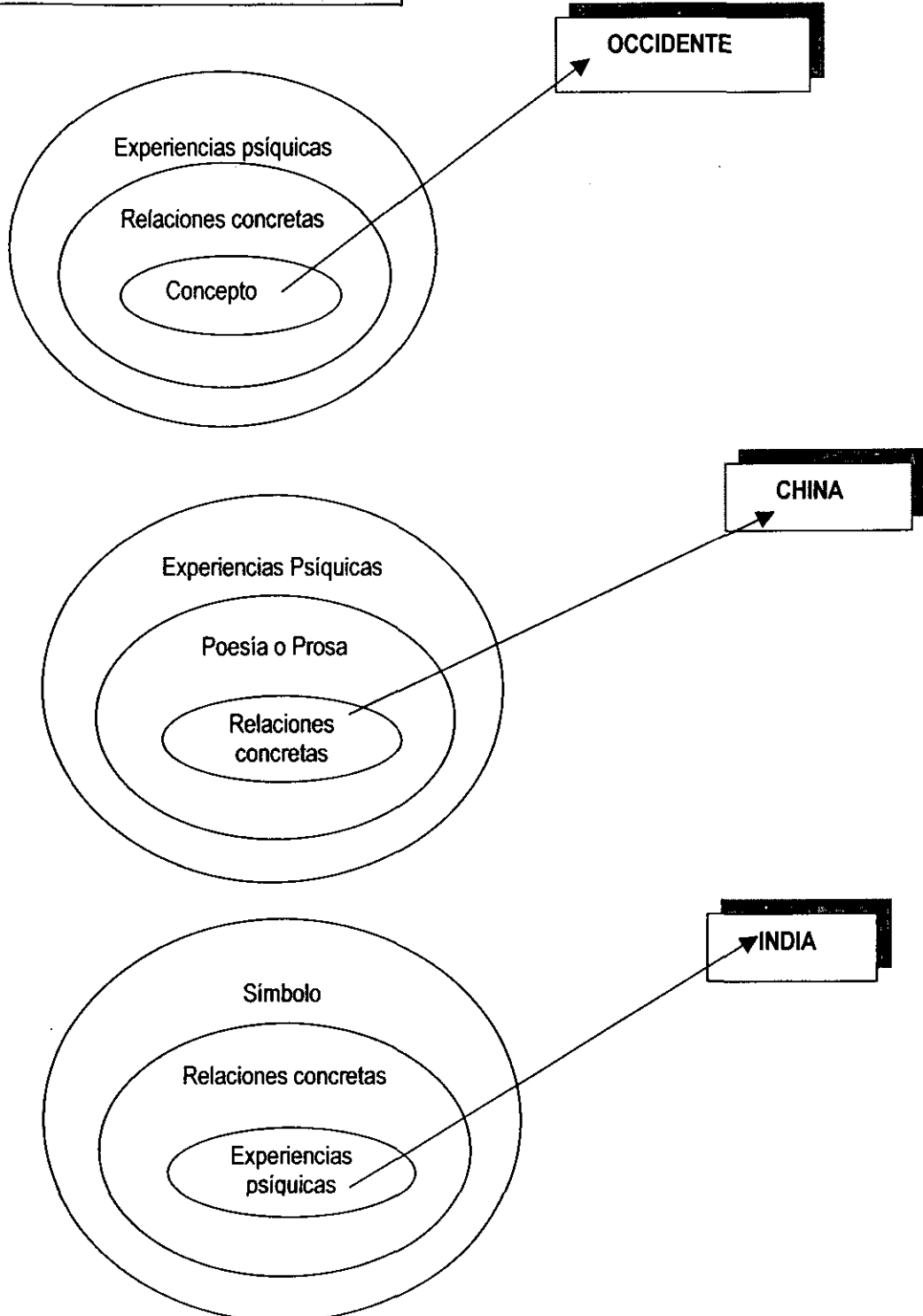
<sup>35</sup> DE SMEDT, M. (1999). *Palabras de los sabios de la India*. Barcelona: Ediciones B, Grupo Zeta, 8.

<sup>36</sup> DE SMEDT, M. 1999: 9.

<sup>37</sup> Cf. HESSELGRAVE, D. J. 1991<sup>2</sup>: 301-304. Gulick y Northrop también elaboran propuestas en esa línea. Un estudio sobre la base de textos antiguos en las diversas culturas sería muy útil para verificar sus afirmaciones, cf. BORR P., C. / MARCHIGNOLI, S. (1998) *Per un percorso etico tra culture. Testi antichi di tradizione scritta*. NIS: La Nuova Italia Scientifica, 209.

De ahí, que cada cultura desarrolle una manera predominante de pensar, aunque las otras dos formas permanezcan igualmente operativas. Entonces lo que propiamente las distinguiría sería el grado o prioridad otorgada a una determinada forma de pensar. Esto se sustenta en una consideración de la naturaleza y la promoción – mediante la educación- de unas formas de pensar, y que ninguna nos es completamente ajena.

**CENTROS DE ACCESO A LA REALIDAD.**



Hay que agregar, según los estudios recientes que, el propio cerebro organiza el conocimiento y las habilidades mentales, los significados, la formulación de pensamientos y el desarrollo de ideas, la comprensión de las palabras en una conversación, etc. Todo eso lo realiza mediante una serie de <patrones><sup>38</sup> interrelacionados que, conforman un tejido – siempre cambiante - y conjuga la memoria, la mente y el lenguaje.

El esquema precedente nos es útil para distinguir cómo puede ser conceptualizada la filosofía a través de las distintas culturas. Su formulación varía de acuerdo a su modo distinto de acceder a la realidad. Así genera sus puntos de partida, sus procedimientos, los centros operativos, experiencias, temáticas e intereses que privilegian, etc. Por eso, Occidente destaca por una manera de pensar: conceptual, concreta relacional y psíquica; China, en cambio, opera con una manera de pensar concreta relacional, psíquica y conceptual; y la India con una manera psíquica, concreta relacional y conceptual. Hemos reproducido el esquema de Smith pero con un par de modificaciones. Pues si nos remitimos a algunos de los textos más representativos de China y la India *no* utilizan el concepto. Así, China emplea la prosa y frases cortas e inconexas entre sí, los aforismos y la poesía<sup>39</sup>. Y la India utiliza el símbolo, por consiguiente, muy unido a una labor de interpretación.

Si nos remitimos a culturas africanas, estas transmiten su milenaria sabiduría mediante proverbios, cuentos y fábulas; ahí es donde queda cristalizada el ‘alma’ de estos pueblos, su visión, el sentido y la experiencia del mundo. L. Sédar Senghor puntualiza que los proverbios constituyen una especie de *filosofía en comprimido* y reflejan la unidad de la civilización negro-africana<sup>40</sup>. Recientemente, algunos los misioneros reconocen que tales proverbios, también constituyen ‘Palabra de Dios’. Pero de manera independiente a esta afirmación, para nosotros nos transmiten los valores de dichas culturas. A continuación citamos tres de ellos:

– “*Il ne faut pas entrer dans la rivière sans en connaître la profondeur*” (Bamileke). Se refiere a que no debemos actuar sin previa reflexión<sup>41</sup>.

– “*En visite chez autrui, ouvrez les yeux, pas la bouche*” (Bahaya). Trata de la acogida a los extranjeros y la hospitalidad<sup>42</sup>.

– “*L’ autorité est dans la main*” (Tumbuka). El trasfondo alude a que la libertad es la mejor manera de gobernar<sup>43</sup>.

Lo anterior, en parte, es aplicable a las culturas amerindias, a ese respecto recordemos lo que apunta Fornet-Betancourt sobre las culturas indígenas.

Todavía puede ser más ilustrativo, si partimos de que la «cultura = mito». Si lo entendemos como un horizonte de inteligibilidad, aquello que nos permite preguntar el enésimo *por qué*. Además, lo aceptamos como algo obvio, evidente, natural, convincente y verdadero. Entonces no tenemos la necesidad de emplear un recurso al infinito, porque estamos manejando un supuesto. A esto se suma que de tal manera creemos en ello, que ni siquiera *creemos* que lo creemos. En ese sentido, recordemos la fluidez del mito, que se entrecruza con otros y se desplaza

<sup>38</sup> Cf. LAMB, S. M. (1998). *Pathways of the Brain. The Neurocognitive Basis of Language*. USA: John Benjamins Publishing Company, 416.

<sup>39</sup> Cf. LE GUIN, U. K. (1999). *Tao te King. Lao Tse*. Barcelona: Debate, 143; PRECIADO, I. (1998). *Las enseñanzas de Lao Zi*. Barcelona: Kairós, 167.

<sup>40</sup> Cf. VAN HOUTTE, G. (1976). *Proverbes africains*. Limete (Kinshasa): Editions l’Epiphanie, 6-7.

<sup>41</sup> Cit. en: VAN HOUTTE, G. 1976: 32.

<sup>42</sup> Cit. en: VAN HOUTTE, G. 1976: 25.

<sup>43</sup> Cit. en: VAN HOUTTE, G. 1976: 17.

cada vez que intentamos aproximarnos a él; cuando es mediado por la interculturalidad – *diálogo dialogal* –, nos permite que «captar el sentido del otro, aunque no compartamos su mundo conceptual». Así, i.e., al poner en contacto el mundo filosófico Occidental y el Oriental, la dinámica de nuestro conocimiento podría enriquecerse de la siguiente manera<sup>44</sup>:

En el margen izquierdo, nos encontramos con un pensamiento orientado según el estilo occidental. Regido por el criterio de la certeza, la búsqueda obsesiva de la seguridad, la justificación de todo, reduce todo a la inteligibilidad y a lo un. Tiende a «someter la Realidad a la Razón», que deifica. Es un pensamiento ‘fuerte’, dialéctico y consistente. Como resultado obtenemos un pensamiento que se caracteriza por ser objetivo, calculador, causal. Por eso ha podido potenciar la ciencia. Y en el margen derecho, poseemos un pensamiento de corte oriental. Regido por la confianza y apoyado en la convicción de que no somos autores de nosotros mismos; no podemos hallar en nada un fundamento absoluto; es de carácter más intuitivo y, por eso, ha de confiar en algo más: Mito. Es un pensamiento más débil pero dinámico. Como resultado obtenemos un pensamiento que se caracteriza por ser subjetivo, afectivo, integrador, simbólico, creativo; que supera los planteamientos comparativos, renuncia al ideal de inteligibilidad y de reducción de todo a lo un. Así, da lugar a un conocimiento más profundo de uno mismo.

OCCIDENTE	→ ORIENTE
Entendimiento	→ Conciencia psíquica.
Poder de la lógica	→ Intuición.
Meditación	→ Contemplación
Razón	→ Fe
Razonamiento discursivo	→ Interpretación.
Concepto	→ Símbolo
Principio de la identidad	→ Principio de la diferencia.
Imagen	→ Escucha
Criterio de verdad: certeza	→ Confianza

Hemos de tener claro que, no se trata de juzgar si una perspectiva sea mejor que la otra, sino de apreciar que cada cultura tiene su *estilo de pensar* y, por consiguiente, de plantearse la filosofía. Por eso, no son directamente comparables entre sí. Es obvio que parten de premisas distintas, respectivamente el concepto, el símbolo y la poesía/ prosa - Europa, La India y China -, la misma configuración de su pensamiento no sólo es distinta, sino que se traduce a su procedimiento y la elaboración de sus conclusiones<sup>45</sup>.

**c. Las categorías y los campos de conciencia.** Toda sociedad y/ o cultura posee su propio modo de relacionarse, de sentir y percibir; por eso desarrolla un sistema de categorías que determinan sus *formas de conciencia*, y operan como un <filtro socio-cultural> condicionante. Hay que subrayar que la experiencia no puede entrar en la conciencia a menos que pase por ese

<sup>44</sup> Cf. PANIKKAR, R. 1998c: 32-42.

<sup>45</sup> DOUGLAS, M. (1998). *Estilos de pensar*. Barcelona: Gedisa, 220. Se pone de relieve que, de manera práctica, que vivimos una «tiranía» por los diferentes estilos de pensar, aunque este aspecto no solemos advertirlo, ni admitirlo con facilidad, como sucede con los diferentes estilos de vestir, la comida y la moda. Esos estilos definen nuestras decisiones cotidianas, un gusto y una manera de pensarse en un contexto social determinado. También, aquí se analiza cómo, a veces, una idea que nace en el ámbito privado por la acción de la cultura es llevada al ámbito local, que atrapa futuros pensamientos y los retiene institucionalizándolos. En vez de partir de contextos lejanos, el estudio se hace en el ámbito de la cultura cotidiana – i.e., las decisiones y los horarios, el beber té, mitos de las personas, etc.-. Es evidente que al entrar en culturas diferentes la cuestión se torna más compleja.

filtro, que puede o no permitírsele<sup>46</sup>. Esto significa que no todas las experiencias que se presentan puede ser fácilmente percibidas, o si se quiere ‘entran’, por la conciencia. La captación de algunas de ellas – las afectivas sutiles- dependerá del *grado* en que son cultivadas en cada cultura. Por eso, algunas de ellas se captan con mayor facilidad o dificultad. Así podemos distinguir:

- Hay experiencias que sí son percibidas por todas las culturas. Éstas se encuentran relacionadas con las sensaciones de supervivencia: i.e., el dolor, el deseo sexual y el hambre.
- Pero también hay un conjunto de experiencias más sutiles y complejas: i.e., la apertura del capullo de una rosa al amanecer, una gota del rocío, el sol que sale... son experiencias propias de culturas orientales –Japón -. Al no ser suficientemente importantes ni significativas, suelen pasar desapercibidas para un occidental, o al menos tiene dificultades para captarlas – a excepción de los poetas, místicos y artistas -.

Esto nos lleva a la consideración de que la conciencia humana es compleja y, cuenta con una serie de «categorías de organización» que pueden manifestarse de varias maneras. Pero la condición para que pueda penetrar cualquier experiencia, es que sea *comprensible*, según las categorías en que está organizado el pensamiento consciente. De ahí que, algunas categorías pueden ser consideradas de «percepción común» a todos los hombres, y sólo en ese sentido serían universales: i.e., el espacio y el tiempo – aunque, luego, cada cultura lo configure de manera distinta -. Pero hay también un conjunto de categorías «válidas para *muchos*, pero *no para todas las formas conscientes de pensamiento*»: i.e., la causalidad, el símbolo, concepto; finalmente, otras categorías, son aún «menos generales, y difieren de una a otra cultura»: i.e., lo normal y lo anormal, la esfera de lo público y lo privado en íntima correlación con la concepción de lo masculino y lo femenino<sup>47</sup>. En vinculación con todo esto, cabe señal que existe un <Triple Filtro socio-cultural> que opera para el ordenamiento de nuestra conciencia, integrado por el lenguaje, la lógica y los contenidos de experiencia.

- **El lenguaje**, no denota únicamente la diversidad de palabras, sintaxis, gramática, significación original, sino ciertas experiencias afectivas, una actitud vital – expresión congelada de una experiencia determinada de la vida -. Éste filtro es tan importante que, por lo general, una experiencia casi nunca entra en la conciencia, si no posee un lenguaje para ser expresada. Los acentos del lenguaje expresan una distinta manera de experimentar un hecho, y de ahí, su correlativa conjugación verbal distinta. Así, i.e., en hebreo es fundamental en la conjugación verbal determinar si una actividad es completa (perfecta) o incompleta (imperfecta), y el tiempo en que ocurre – presente, pasado o futuro- es indiferente; en latín, ambos aspectos, el tiempo y la perfección, son importantes y el inglés se orienta preferentemente hacia el sentido del tiempo. Todo esto también queda reflejado en el uso de los nombres y los verbos, que varía en cada lengua y el uso que hacen de ellos las personas. Así, i.e., para unos el nombre se refiere a la ‘cosa’ – sustantivo- y el ‘verbo’ a la ‘actividad’. Sin embargo, muchas personas suelen pensar en términos *tener cosas* y no de *ser* o *actuar*<sup>48</sup>. En el caso de la cultura moderna, lo que acentúa es el conocimiento intelectual, poco importa si procede de una experiencia directa, indirecta o de oídas. Todo esto causa serios problemas al intentar traducir los textos de una cultura a otra; incluso, durante las traducciones simultáneas realizadas en congresos y conferencias, donde no sólo se traduce un lenguaje

<sup>46</sup> Cf. SUZUKI, D.T./ FROMM, E. (1964) *Budismo Zen y Psicoanálisis*. México: FCE: 105-123.

<sup>47</sup> POOLE, R. (1993). *La esfera de lo privado ¿virtud recuperada?*. Barcelona: Herder, 77-103.

<sup>48</sup> Cf SUZUKI, D.T. / FROMM, E. 1964: 110.

literal, sino su sentido. Así, una palabra mal puesta, puede generar la incomprensión, violencia interna y el bloqueo de una negociación.

- **La lógica**, permite que la conciencia dirija el pensamiento en determinada cultura. Suele suponerse que el pensamiento - al igual que en el lenguaje- es determinado por reglas *universales y naturales*; es decir, lo que es ilógico en un sistema cultural, es ilógico en otro. Así, i.e., la lógica aristotélica privilegia el principio de la identidad:  $A=A$  y la ley de la no-contradicción:  $A$  no es  $=$  a no- $A$ . En contraposición a esto, la lógica paradójica, supone que:  $A$  y no- $A$  no son excluyentes entre sí como predicados de  $X$ ; esta ha predominado en el pensamiento de China, i.e., Chuang-Tzu afirmó: *lo que es uno es uno. Lo que es no-uno es también uno*. Lao Tsé expresó: *las palabras que son estrictamente verdaderas parecen ser paradójicas*<sup>49</sup>. Hay reminiscencias de ello en la filosofía de la India, la de Heráclito, la dialéctica de Hegel y Marx. Es importante poner de relevancia que, en tanto permanecemos en la propia cultura suponemos que nuestras categorías lógicas son las mismas para todos ; y, a no ser que tengamos la experiencia de que, alguien abiertamente las contradiga, es casi imposible tener la conciencia de tal posibilidad. Sin embargo, si esto nos pareciera absurdo, lo encontramos presente en el concepto freudiano de la *ambivalencia*, entendida como el amor y odio por la misma persona.
- **Contenido de las experiencias**. Toda sociedad excluye la posibilidad de que ciertos pensamientos y sentimientos puedan ser pensados, sentidos y expresados. Es decir, hay cosas que no se hacen, ni se dicen. Esto le permite mantener el orden social y evitar la posible desviación de algún patrón establecido, que pudiera poner en peligro la supervivencia del grupo<sup>50</sup>. Pero cada sociedad difiere en la rigidez con que fortalece el carácter social y la observación de tabúes. Lo anterior provoca que si alguien experimentara alguna forma de rechazo hacia un patrón determinado, es improbable que ese sentimiento pudiera aflorar en el campo de la conciencia. Por eso, podría desarrollar otro tipo de reacción – distinta - y aparentemente sin conexión alguna con la mencionada sensación. Puede ilustrarnos el caso de un vendedor de trajes, ante un cliente que no tuviera el dinero suficiente para comprar, ni siquiera para aquel más barato. Entre el sector de comerciantes algunos pueden haber sentido el impulso natural de dárselo. Pero muy pocos de ellos se permitirían cobrar conciencia de ese comportamiento. En general, lo reprimirían y podrían llegar a expresar conductas agresivas contra el cliente, que esconden ese sentimiento en el inconsciente, o pudiera ser expresado en un sueño.

Todo que nos lo permite afirmar, que la conciencia e inconsciencia están filtradas socio-culturalmente<sup>51</sup>. Por eso pensamos que podría ser más efectivo para el encuentro intercultural, ensayar caminos que nos permitan *ampliar campos de conciencia*, sin lo cual será difícil alcanzar una mayor comprensión mutua.

<sup>49</sup> Cf. SUZUKI, D.T./ FROMM, E. 1964: 110-111.

<sup>50</sup> Cf. Nuestro capítulo 2, inciso 2.3: *La lógica de la tradición*, pp.83ss. Especialmente [(m) *La estructura comunicativa: la universalidad y particularidad*, p.85]. En donde se retoma el conjunto de los mecanismos legitimadores de la tradición, denominados de primer orden: el conocimiento, la estrategia militar, la esfera local y familiar y la economía; y los de segundo orden: el mito, la ciencia, la teología y la ideología. Subyace a cada uno de estos ordenes sus respectivos universos simbólicos, y sub-universos de significado, que refuerza la institucionalización y WIEDENHOFER, S. 1998: 80-83.

<sup>51</sup> Cf. Nuestro capítulo 2, inciso 2.3: *La lógica de la tradición*, especialmente [ (l) *La estructura psicosomática: corporeidad, conciencia y subconciencia*, p.85ss] y WIEDENHOFER, S. 1998: 75-80.

**d. La vida distinta de cada grupo.** La vida de un grupo es más compleja que la individual. De ahí, que para comprender una cultura, no basta conocer su medio *social*. Hay que analizar exhaustivamente sus condiciones económicas: algunos de sus factores económicos aislados, la abundancia o escasez de alimentos, la fecundidad o esterilidad del suelo, el desarrollo técnico. La aplicación de este método ha llevado a descubrir que el ‘suelo’ de cada cultura, si nos verdaderamente llegamos a conocerlo, conduce a poner en duda algunas teorías de mayor aceptación en Occidente<sup>52</sup>. Inclusive un sistema determinado de producción económica explica cómo ha sido y por qué ha logrado tal refuerzo la <cultura patriarcal> en el sometimiento de la mujer<sup>53</sup>.

**e. La práctica del diálogo intrapersonal a partir de las otras personas concretas.** Esto puede parecer algo extraño. Ha sido desarrollado por el Diario Intensivo de Progoff, como una técnica que busca *conocerse mejor a sí mismo, en el contexto de una relación específica*<sup>54</sup>. Pero su objetivo no es analizar o solucionar un problema interpersonal. Consiste en que a partir de un ambiente de silencio y tranquilidad interior, uno se deja llevar por el corazón e intuición, y elige una persona – según intereses y motivos personales diversos- para fijar su atención en ella. Se trata de describir por escrito el estado de su relación con ella – pasado, presente, futuro -, con espontaneidad y sin premeditación. Luego leer – si es posible en voz alta- y anotar las reacciones que suscita – pensamientos, imágenes, sentimientos- esa lectura. Enseguida nos hemos de esforzar por ponernos dentro de la otra persona escribiendo sus *hitos* - momentos más importantes de su vida, que se nos ocurran -. Después tras un momento de relajación – cerrando los ojos y con una respiración lenta- evocamos a esa persona – la imaginamos -. Así, en contacto con el flujo de la propia vida y frente a su presencia mental podemos entablar un diálogo, que pondremos por escrito; dejándonos guiar por la pluma y respetando sus momentos de intervención, incluso, escuchando su voz. Finalmente se rescata esta experiencia releendo lo escrito, para darnos cuenta de las *vivencias* interiores que ha suscitado en nosotros. Éste medio puede ayudarnos a captar nuestro entramado profundo, reacciones, vivencias – inclusive desbloquear – y para poder mirar de manera distinta una *relación*. Creemos que, esto es perfectamente aplicable a la dinámica que nos puede despertar el trato con el *otro distinto*.

**f. El desarrollo de una fenomenología del otro.** Éste aspecto está muy unido al anterior; y nos ayudaría a concienciar y poner de relieve nuestra comprensión del otro y las imágenes, estereotipos, prejuicios que nos impiden llegar a la persona que hay detrás y entablar una relación auténtica. Aquí es importante subrayar que hay un «proceso de aprendizaje» por el cual se forman determinadas percepciones que después se convierten en discriminación. Y condicionan todo nuestro comportamiento con respecto al *otr@*. Significaría que tendríamos que poder desmontar nuestras imágenes, conocer cómo se han formado y en qué medida nos condicionan, como individuos y miembros de un grupo<sup>55</sup>.

<sup>52</sup> Fromm detectó algunas desviaciones de la teoría freudiana y afirma que justamente falló en aquellos puntos cuando intentaba realizar un análisis psicológico de los fenómenos sociales; es decir, en la suposición de que el carácter burgués representaba de manera esencial los rasgos de la naturaleza humana, en su estimación del papel familiar y la teoría de la libido, cf. FROMM, E. (1996). *Espíritu y Sociedad*. Barcelona: Paidós, 35ss.

<sup>53</sup> Cf. KOLLANTAI, A. (1976). *La mujer en el desarrollo social*. Barcelona: Labor, 316.

<sup>54</sup> Cf. PROGOTT, I. (1992). *At a Journal Workshop (Revised). Writing to Access the Power of the Unconscious and Evoke Creative Ability*. N.York: G. P. Putnam's Sons, 422; BONET, J. V. *La bellota y el roble- Proceso y Presupuestos del Diario Intensivo de Progoff*. Versión castellana de *The Acorn and the oak*. Ignis (India): 5 (1987) 247-258.

<sup>55</sup> Cf. Nuestro capítulo 1, inciso 2.3: *Identidad y diferencia* y su n. 5: *Paradigma cultural de la modernidad*. Además, es interesante y menos conocido el estereotipo del indígena: REISSEMER, A. *El indio en los diccionarios. Exégesis léxica de un estereotipo*. Instituto Nacional Indigenista. Enfoque, 17 / 01 (1995) 5-7.



**g. La promoción de comunidades ecológicas.** Aquí se trataría de promover un tipo de talante, relación y comunidad lo suficientemente abierta como para que pueda favorecer, a modo de un ecosistema, formas de vida *extrañas*. No han de entenderse como ghettos o cárceles, sino que, han de acentuar su posibilidad de *tránsito* e *intercomunicación*. Esto permitiría a los miembros de cada cultura sostener sus ritmos, su sentido de la vida, un ambiente de apoyo para su desarrollo, y una *reacción creativa* frente a otras formas de vida. Subyace la idea de la necesidad de la comunidad para el crecimiento e identificación personal.

En conjunto los siete puntos considerados pueden orientarnos en el «modo de estar y ocuparse del mundo» de una cultura determinada – a, b, c, d –; y sobre el «procedimiento de acceso y comunicación» con ella, intentando sugerir aquí algunas de las posibles reacciones que pueden despertar en nosotros y cómo manejarlas – d, e, f -. Vale la pena mencionar que esto se encuentra muy relacionado con los <factores de la complejidad cultural> y, en algunos casos, los concretizan y enriquecen<sup>56</sup>. Además, pensamos que nos brindarían la posibilidad de establecer una propedéutica a nivel *intercultural* e *intracultural*. Ya que nos permitirían situar y conocer la otra cultura pero también a nosotros mismos en ese contacto con ella. Es decir, cómo nos afecta y somos afectados por esa *interrelación*, para lo cual requerimos de una serie de herramientas particulares.

Lo anterior, en conjunto nos muestra que cada cultura crea su *estilo* de relación<sup>57</sup>. Por eso en el ámbito específico de la filosofía, resulta ingenuo e infundado un estudio filosófico de tipo comparativo. Porque no se trata de ‘adecuar’ las otras culturas a mi sistema, formas de acceso a la verdad y conceptualización, cuyo resultado sería la pérdida de su singularidad, su ventajosa visión de la realidad y su riqueza. Ni de ‘reintroducir’ al precio de verdaderas transfiguraciones – en el sentido de que se vuelve irreconocible para todos- algo que al parecer se nos *ha salido* de nuestro ‘omniabarcante’ esquema. Incluso, ni siquiera de prever únicamente medidas de tipo *diplomático* – políticas de extranjería y migración- para evitar o controlar un nuevo conflicto, que es contemplado como una auténtica carga. Aquí nos estamos refiriendo a la necesidad de una mutua transformación y esto supone la opción por un recorrido determinado, que implica pérdidas y ganancias, como todo crecimiento.

## 2. Criterios.

- Toda relación es un arte y una práctica, antes que un conocimiento teórico. Y en el caso de las relaciones interculturales, no contamos con «manuales especializados». Por eso, es imprescindible la *relación directa* impregnada del cultivo de actitudes de confianza, humildad, creatividad e intuición. Así como de tiempo, paciencia, intencionalidad, disciplina, etc. Nuestra pretensión no puede ser sólo *tratar de entender al otro*. Quizá, en ese sentido, nos sea más adecuado –dado que el ‘entender’ ha sido una estrategia de dominio- partir en nuestra formación intercultural de que *el otro no es entendible*. Constituye una afirmación difícil de asimilar e implica un cambio de perspectiva.<sup>58</sup>

<sup>56</sup> Cf. Nuestro capítulo 2 : *El Dinamismo de la cultura*, que nos ilustra sobre la dinámica e interpretación que se dan en la relación intercultural.

<sup>57</sup> Cf. KROEBER, A. L. (1969). *El estilo y la evolución de la cultura*. Madrid: edic. Guadarrama, 11-108. Según Kroeber la noción de *estilo* se refiere a la forma, en contraste con la sustancia y a la manera, en contraste con el contenido. Afirma que las formas usadas en el estilo son lo suficientemente coherentes para integrarse en una serie de modelos relacionados. Por lo general ese término ha sido aplicado a las Bellas Artes, podemos descubrirlo en aspectos tan concretos como son la alimentación, el vestido, distintas posturas, manipulaciones, protocolos, etc. Cada cultura se constituye en un *campo ilimitado* donde pueden desarrollarse innumerables estilos, la congruencia o consistencia que los distingue se consigue con facilidad debido a su plasticidad y adaptabilidad, pero también puede agotarse fácilmente, sin embargo, igualmente, pueden ser recuperados y modificados.

<sup>58</sup> WULF, C. (1996). *El otro. Perspectivas de la educación intercultural*. Ponencia presentada en el III Congreso Internacional de Filosofía de la Educación. Madrid del 10 al 14 de diciembre de 1996. Organizado

- Particularmente en el terreno de las relaciones interculturales no podemos presuponer que estamos preparados para ellas, ni siquiera imaginar sus consecuencias y exigencias. Es más positivo admitir con humildad el esfuerzo que suponen de adaptación y traducción continua, y que a veces, no podemos o estamos en condiciones de realizarlo, ya que «*la mano que está en el fuego no es como la que está en el agua*» - dicho popular árabe -. Y entran en juego muchos factores que van más allá de la buena disposición personal.
- No sólo planteamos a un nivel teórico, sino poder ver y sentir el conflicto que generan las relaciones interculturales – a los niveles intra-interpersonal o intergrupal - como algo positivo<sup>59</sup>; es decir, no ocultarlo ni negarlo. Ya que si se aborda adecuadamente, puede generar cambios y propiciar la evolución individual y social. Pero esto supone atender no sólo a la *situación conflictiva*, sino a sus causas, su desarrollo y sus consecuencias. Por eso es importante *implicarnos* en ellas y asumir una participación activa y responsable a lo largo de dicho *proceso de resolución*, que abarca varias esferas y lo hacen más complejo. Hemos de distinguir entre el conflicto *abierto* y el *oculto*, para lograr un crear estrategias adecuadas, un camino creativo y hacia la mayor justicia. Y con esto también queremos enfatizar que hay políticas que favorecen la «exclusión social» relacionadas con el empleo y la protección social, la vivienda, el nivel socio-económico, etc.<sup>60</sup>.
- La exigencia de implementar todas aquellas herramientas que ya están a nuestro alcance y pudieran ayudarnos para una «mayor sensibilización-descentramiento» en la relación: aprendizaje de la lengua y conocimiento de la cultura – de ser posible *in situ* -, ejercicio del *diálogo dialógico*, la hermenéutica diatópica, diálogo intrapersonal (Proff), la literatura, el cine<sup>61</sup>, etc.
- La necesidad de poder deconstruir también nuestras categorías éticas – ley natural, propiedad privada, etc.-, que evidencian condicionamientos epistemológicos. Y según ha puesto de relevancia la sociología del conocimiento, la reflexión teológico moral, ahí también se ha dado un *colonialismo ético europeo*; el viejo mecanismo que llevó a absolutizar y universalizar, desde un complejo de superioridad, conceptos procedentes del derecho bastante particulares, inclusive en su determinado lenguaje. Ha faltado pues una reflexión crítico-histórico, se han absolutizado los conceptos lingüísticos propios, y un conocimiento del contexto existencial de las diversas culturas y en diferentes épocas. Cualquier tradición, costumbre y uso cultural ha de ser valorada en el contexto integral

---

por el Departamento de Teoría de la Educación y Pedagogía Social. UNED, 1-7; BREZINKA, W. *Summary: Education and Tradition*. Ponencia presentada en el III Congreso Internacional de Filosofía de la Educación. Madrid del 10 al 14 de diciembre de 1996. Organizado por el Departamento de Teoría de la Educación y Pedagogía Social. UNED, 2. (Ambas ponencias en prensa).

<sup>59</sup> La primera gran aportación que nos hacen los inmigrantes – aún sin darse cuenta- es que nos *muestran su presencia en éste mundo*, su experiencia de asfixia e impotencia en sus países de origen.

<sup>60</sup> Cf. A.A.V.V. (1997). *Políticas contra la exclusión social*. En: D.S.A. n. 167/ ene-mar (1997) 254.

<sup>61</sup> Contamos con películas y documentales muy logrados para transmitirlos, para ilustrarlos y hacemos entrever esos otros universos culturales, ni siquiera imaginados pero cuya existencia algunos intuyen. En particular nos han impactado dos películas: la película de origen canadiense, titulada: *Baraka. El último paraíso*. Rodada en los cinco continentes y 24 países (Tanzania, China, Brasil, Japón, Kuwait, Irán, Nepal, Estados Unidos, algunos lugares de Europa, etc.). Narra sin palabras, a través de imágenes y la música, la aventura de la historia humana, en las diversas culturas, en interacción con la Tierra y el cosmos; y la otra película, de origen australiano, titulada: *Ponte en mi lugar*, nos descubre de una manera sencilla, concreta y radical lo que significa ponernos en lugar del otro, mediante la ficción de un cambio de cuerpo, en la que los protagonistas – un hombre y una mujer- conservan la conciencia psíquica de su identidad – genérica- original.

de la situación histórica-social y vital de la cultura en cuestión<sup>62</sup>, intentando despejar cómo ha sido socializado el conocimiento moral y qué preocupaciones lo han orientado<sup>63</sup>.

- Es importante tomar conciencia de que cada persona y/o grupo posee un «coeficiente de relación intercultural» variable. No tenemos claros aún cómo medir sus umbrales, sin embargo, en ambos casos es posible trabajar en él. Pero es importante considerar que ese coeficiente no puede ser impuesto, sin dañar a la estructura psíquica personal o a la dinámica de la interrelación. Y si podemos contribuir a él cuando logramos ampliar nuestro campo de conciencia hacia la experiencia de lo diferente. Y cultivar una serie de rasgos que favorecen un talante intercultural, tales como el deseo de escuchar opiniones diferentes, la disposición favorable para el encuentro personal, la tolerancia a la incertidumbre, el sentido del humor, etc., pueden constituir aquellos rasgos que favorezcan un talante para la experiencia intercultural.
- La educación ha de ser un principio orientador teórico y práctico de la interculturalidad. Nos ha de concienciar del papel de la escuela y la cultura (s) escolar homogenizadora<sup>64</sup>. Permeada de relaciones de poder, construidas históricamente y marcadas por las desigualdades y estereotipos raciales y culturales. A las que subyace un modelo antropológico, político y cultural. Hay que evidenciar que esa situación no es *normal*, ni *natural*. Y realizar un esfuerzo de promoción por el reconocimiento y la valorización igualitaria de las culturas diferentes a las de origen. A través de *relaciones* y una forma de pensar dialógicos, la inserción en los universos culturales de sus alumno@s, y la lucha contra todo tipo de dominio y discriminación - de raza, género, estrato social, etc.-. Ha de interrogarse nuestro etnocentrismo, los currículos explícito y oculto, y plantearse integralmente la cultura. Por eso tendrá que trabajar también al nivel de los ritos, los símbolos, las imágenes con el objetivo de crear una positiva autoestima, relaciones personales, intergenéticas e interétnicas más equitativas, y repensar los distintos aspectos que componen la cultura.

### 3. Líneas de acción.

- Optar por la interculturalidad, y de ahí, por comunidades donde *todos quepan* en su singularidad.
- ‘Descubrirnos’ unos a otros. Esto sólo puede lograrse en la medida que cada uno se siente en casa, acogido y aceptado – comunidades ecológicas<sup>65</sup>.-

<sup>62</sup> Häring reflexionó sobre ese colonialismo, y afirma que, a pesar de conocer mejor las culturas y su significación antropológica, sigue presente, en el contexto eclesial, cf. HÄRING, B. (1973). *La moral y la persona*. Barcelona: Herder, 172; - (1973). *Secularización y moral cristiana*. Madrid: PS editorial, 140-141; - (1974). *Pecado y secularización*. Madrid: PS editorial, 21-22; - (1995). *Está todo en juego*. Madrid: PPC, 133.

<sup>63</sup> Para la socialización de la moral, cf. OSSOWSKA, M. (1974). *Para una sociología de la moral*. Estella (Navarra): edit. Verbo Divino, 325.

<sup>64</sup> Esa homogenización queda evidenciada en la distribución de sus espacios y tiempos, el conocimiento sistematizado, los significados construidos, sus curriculum que denotan el refuerzo y la construcción de intereses sociales, las formas de poder, etc.

<sup>65</sup> En el caso concreto del inmigrante, una <condición indispensable> sería considerar la situación asimétrica en que se encuentra y por eso poner a su disposición los recursos, cauces que le permitan la reunión, comunicación con los suyos, expresión de sus sentimientos, celebración de sus fiestas, participación en sus cultos, de manera que pueda conservar y fortalecer su identidad, para en un segundo momento entablar relaciones con la sociedad de acogida, donde puedan llegar a ser miembros activos y participantes, responsables de ella en todos sus aspectos. Cf. VELASCO, M. *Pluralidad de creencias y Diálogo interreligioso*. En: Simposio de Iglesia, Sociedad y Migración: Delegación Dioces. Madrid, 04 (1998) 7-11.

- Enseñar a ver y observar con precisión, porque la conciencia es un saber que arranca de la observación, y es la respuesta ante el rostro extraño; evitando fabricarnos una imagen, que opera con prejuicios, estereotipos, proyecciones.
- Aprender y ejercitarnos en el *diálogo dialogal*, porque es una forma privilegiada de acceso y conocimiento a esta experiencia intercultural. Implica desarrollar todas las habilidades necesarias para lograr una óptima comunicación<sup>66</sup>.
- Conocer mínimamente la cultura, es decir, su trayectoria histórico-cultural, aparato socio-económico, centros, factores de complejidad, etc.
- Conocer la lengua del otro, que no es sólo dominarla literalmente, sino introducirnos a su cultura del *habla* y la *relación* o trato, inclusive del *silencio* como forma de comunicación<sup>67</sup>.
- Explicitar los supuestos que rigen nuestra vida y conductas. El pluralismo moderno nos muestra que el mundo, la sociedad, la vida y la identidad, además de ser cada vez más problemáticos, pueden ser objeto de múltiples interpretaciones. Y cada uno define sus perspectivas de acción posible. El resultado es que, ninguna es incuestionable, única ó exclusivamente verdadera<sup>68</sup>.
- Dejarnos iluminar por el otro para poder reconocer nuestros presupuestos. Pero esto supone crear un clima donde ninguno nos sintamos amenazados.

Consideramos que pueden ser claros indicadores de que hemos entablado la relación intercultural cuando hemos logrado captar las preocupaciones del otro, aquellos aspectos que le causan mayor conflicto, cómo los trata y e intenta crear estrategias para superarlos, salvando aquellos aspectos que suele considerar como irrenunciables. Una esfera bastante difícil de captar es la afectiva-emocional, sin embargo, ésta define gran parte del curso de la relación intercultural. Es en ella donde suele experimentarse mayor desconcierto. Pero un recurso útil para aproximarnos a esa dimensión es poder participar directamente en sus celebraciones festivas y su sentido del humor<sup>69</sup>. Entonces transcurrido cierto período de tiempo puede llegar a nacer la profunda convicción de que las culturas reflejan distintas maneras de ser – estilos –, que podemos nombrar y especificar, y con las cuales podemos entablar relaciones; y no tienen porqué representar exclusivamente una amenaza. Esto permite crear en nosotros un talante distinto, una capacidad de aceptación y de reconocimiento positivo de ellas. Así, podremos descubrirlas como una

---

<sup>66</sup> En la línea de esas habilidades es fundamental centrarse en la persona y su lenguaje no verbal, muchos de los malos entendidos provienen de descuidar este par de aspectos, cf. HERRERA, M. (1992). *The importance of Intercultural Communication Skills*. In: RAKOCZY, S. *Spiritual direction in cross-cultural perspective*. New York: Orbis Books, Maryknoll, 24-32.

<sup>67</sup> La cultura del habla también está relacionada con el tono, el timbre y la melodiosidad; i.e., mientras parece que unos siempre hablan enfadados – suele decirse del tono fuerte de los españoles – otros parece que poseen un eterno complejo de inferioridad – se dice de los latinoamericanos por su voz débil –; la cultura del trato, estaría relacionada con la distancia – cercanía y lejanía –, la relación afectiva – manifestaciones de afecto: abrazos, besos –, i.e., para un latinoamericano la proximidad física, las manifestaciones afectivas son muy importantes en el trato en general con la personas; en cambio, un norteamericano lo puede interpretar como una invasión de su espacio vital y le resulta molesto, porque prefiere cierta distancia y un saludo más parco.

<sup>68</sup> Cf. BERGER, P. L./ LUCKMANN, T. (1997). *La pérdida de lo dado por supuesto*. En: *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*. Barcelona: Paidós, 79-93.

<sup>69</sup> Entender los chistes de otra lengua es de lo último a lo que se comprende, pues operan un artificio en el lenguaje sobre el trasfondo de un contexto vital específico, sólo reconocible para quien está impregnado de ambos aspectos. Un estudio comparativo de las culturas, podría darnos cuenta del grado en que la libertad o las limitaciones de ella, pueden afectar el humorismo en todas sus fases, cf. HÄRING, B. (1973). *La moral y la persona*. Barcelona: Herder, 180.

oportunidad para madurar y ganar varios aspectos como la comprensión, en distintos lenguajes, algunos anécdotas interesantes, otras formas de hacer las cosas y, con ello, aprendemos a movernos en universos culturales diferentes, sin trivializarlos. Todo esto va acompañado de un sentido de la creciente relatividad y riqueza de todo lo humano.

También tendríamos que llegar a ser capaces de preguntarnos por las intervenciones de los países industrializados - Primer Mundo- en los países en vías de desarrollo - Tercer Mundo -; la razón que suele esgrimirse es que el derecho de los hombres puede quebrantar el derecho de los pueblos. Pero si esa intervención se diera a la inversa, es decir, que si estos pueblos del Tercer Mundo, no sólo reivindicaran lo que por derecho les corresponde, sino que interviniesen en las decisiones del Primer Mundo ¿estaríamos de acuerdo?<sup>70</sup>.

Otro caso que podríamos citar es el que refirió una revista vienesa del verano en 1984. Menciona que un grupo de kenianos decidió tomar en serio el principio del «turismo intercultural». Se habían provisto con cámaras y propinas; entonces se dirigieron a un grupo de turistas alemanes para tomarles una 'foto del recuerdo', les pidieron ponerse en una postura determinada, tocaron su vestimenta, le expresaron su deseo de comprar algo de su ropa o equipaje y, al final, les dieron una propina. Los alemanes no encontraron nada gracioso, ni exótico este acontecimiento; e inmediatamente llamaron a la guía y a la policía<sup>71</sup>. Puede que éste ejemplo resulte parcial dado que los kenianos hicieron esto en su país, y no viajaron a otros lejanos, abiertos e inclinados hacia unos usos y costumbres exóticas. Pero lo que si es cierto es que al parecer el exotismo, lo bárbaro y extraño, es patrimonio de otras culturas – subdesarrolladas- y esto se extiende a los campos de la ciencia y la filosofía.

Finalmente, seríamos mucho más realistas en nuestra apreciación de esa experiencia, porque conocemos en carne propia el esfuerzo y el sufrimiento – la ruptura afectiva y efectiva de esquemas, la inseguridad, los errores cometidos, etc.- que implica aventurarnos por esos caminos. No obstante, si ésta ha calado en nosotros, merece la pena avanzar por ahí. Es más se convierte en una especie de motor. En los momentos difíciles, conocemos ya algo de nuestras reacciones y que también, son superables. Finalmente, se crece en la confianza que hay una experiencia fundante de humanidad y esa recorre todas las culturas.

### 3.3. UN PROYECTO «GENÉRICO-INTERCULTURAL-LIBERADOR».

La racionalidad intercultural tiene un saldo pendiente con respecto a la *razón feminista*; aunque existe alguna alusión de carácter general y aislada a este problema, no hay ningún desarrollo al respecto<sup>72</sup>. No sólo porque el problema de la mujer, es uno de los más serios en la actualidad, y ella se nos revela 'altamente plural', sino porque, incluso representa una de las revoluciones más importantes de nuestro siglo. La asunción de esa racionalidad se relaciona particularmente con las funciones de liberar voces, el esfuerzo de abrir la filosofía y con la tarea de recontextualización constante que ha de realizar para poder dar cuenta de su tiempo cuanto de una clara opción por la justicia. Ahí se juega también la *calidad* de esta filosofía, su coherencia y consecuencia hasta el final, todavía más,

<sup>70</sup> METZ, J. B. (1997). *Seguir a Cristo en una « Época Postmoderna »*: 03 (1997) 1-7.- Manuscrito inédito -.

<sup>71</sup> Cf. WIMMER, F. M. 1989: 91.

<sup>72</sup> La sociología está trabajando el 'cruce' de categorías de la *raza* y el *género*, o *sexismo*. Puede ser una primera forma de acceder a la temática, pero a nuestro juicio, insuficiente. Se dedica a una labor de comparación entre estas categorías y su relación con la identidad subjetiva y pública, aunque manejan la investigación interdisciplinar. Cf. NOAMI, Z. (ed). *Race/ Sex. Their sameness, difference and interplay*. New York: Routledge, 236.

la posibilidad de su giro más radical. Así, podrá recoger su aportación crítica, un lenguaje, una forma de relación distinta, una racionalidad más intuitiva y sentiente, otras temáticas, problemas e inquietudes. Porque aún no ha reparado que *las mujeres* constituyen la visión de la otra mitad del mundo, oprimidas en doble sentido: a un nivel económico y por el simple hecho de ser mujer. Este hecho recorre, todas las culturas y religiones<sup>73</sup>. Por eso, el primer paso muy sencillo y difícil a la vez, pero inevitable, si queremos avanzar, es dejar de considerar esas cuestiones como algo trivial y abrimos; concederles por lo menos el estatuto de «poder ser pensables», si es que no podemos vislumbrar que, la liberación de la mujer en el fondo lo es también del hombre y de todo aquello que suponga una relación de dominio. De ahí, que la información ganada acerca de la mujer es necesariamente información sobre los hombres y el estudio de uno, implica el estudio del otro.

Desde otra perspectiva, la filosofía feminista podría encontrar en el proyecto de la filosofía intercultural una plataforma y un espacio para la manifestación *abierta y compartida* de su discurso y, de ahí, la oportunidad también de su transformación<sup>74</sup>. Además, podría encontrar en ella un instrumental conceptual, unos principios, una metodología aprovechable y muy sugerente para sus posteriores investigaciones.

Específicamente en la filosofía no deja de sorprendernos el “silencio” o la práctica “invisibilidad” de la mujer - aunque parece que esa una condición común y compartida con la ciencia -. Es lícito preguntarnos por su ausencia u omisión. Si contemplamos nuestro mundo intelectual, con razón tendremos que admitir todavía estamos lejos de poder superarla<sup>75</sup>. Resulta poco me-

<sup>73</sup> No deja de ser sorprendente que las denominadas ‘grandes culturas’ reproduzcan tradicional y abiertamente la opresión y marginación de las mujeres. Un película reciente *«El rey de las máscaras»* de Wu Tianning, representa la falta de aprecio e inutilidad total de la mujer en China; la trama principal trata de la venta de una niña por siete veces. En la última oportunidad de su venta es disfrazada de muchacho. Recordemos también en ese contexto la denominada ‘política del hijo único’ por la cual las niñas son abandonadas, asfixiadas o vendidas. En algunos países árabes, el único lenguaje que le es concedido a la mujer es *el lenguaje del cuerpo* – mediante la danza-. Pues se les ha negado toda libertad y expresión de palabra, movimiento y pensamiento, si mencionar la de asociación y relación.

<sup>74</sup> Para la historia sumaria de los feminismos, cf. KENSCHAF, L. J. (1998). *Feminism*. In: A Companion to American Thought. WIGHTMAN, R./ KLOPPENBERG, J. T. (eds.). USA/ UK Blackwell Publishers LTD, 232-235; y en el tiempo actual: AMORÓS, C. (1997). *Tiempo de feminismo. Sobre el feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*. Madrid: Cátedra/ Universitat de València/ Instituto de la mujer, 303-374. Y se trata según nuestra postura de proponer un proyecto de sociedad distinta y no sólo mejorar la *condición femenina* en la sociedad actual. Incluso de tender hacia una maduración referenciada entre lo femenino y lo masculino. Aunque reconocemos que es un paso imprescindible dadas las circunstancias que vive la mujer el paso por el feminismo. Sin embargo al parecer se ha asociado al mundo de Norte del mundo y a favor de los sectores burgueses, de donde se desprende su elitismo, que no molesta al sistema. En esta última línea crítica puede verse, cf. MORACE, S. *Tercer Tiempo. Mujeres, patriarcado y futuro*. Madrid: Prospettiva Edizioni, 79-89.

<sup>75</sup> Basta con recurrir a los manuales e historias de la filosofía, y en algunos de ellos, no encontraremos el menor rastro de ellas. Los de finales del siglo pasado y principios del presente, mencionan aunque muy restrictivamente el nombre de alguna filósofa. Pero ni siquiera los más recientes recogen una aportación más ‘equilibrada’. Así, i.e., son registrados 945 nombres de filósofos contra cinco nombres de filósofas, cf. METZLER, J. B. (1995). *Metzler Philosophen Lexicon. Von den Vorarsokratikern bis zu den Neuen Philosophen*. Zweite, actualisierte und erweiterte Auflage, Stuttgart/ Weimar: Verlag J. B. Metzler, 953. LOIZAGA, P. (dir.) (1996<sup>2</sup>). *Diccionario de pensadores contemporáneos*. Barcelona: Emecé ediciones, 367; registran un total de 82 autores, de los cuales sólo seis son mujeres. QUINTANILLA, M. (1985<sup>3</sup>). *Diccionario de Filosofía contemporánea*. Salamanca: Sígueme, 481; registra un total de 500 autores, aquí únicamente consultamos las entradas de las letras “A” (10 autores varones y 0 mujeres) y la “B” (5 autores varones 0 mujeres). BLACKBURN, S. (1994). *Dictionary of Philosophy*. Oxford/ New York: Oxford University Press, 418. Igualmente, sólo consultamos las entradas de las letras “A” (donde se registran 33 autores varones y una mujer) y “B” (35 autores varones y una mujer). Lógicamente, esto da pie a editar obras donde exclusivamente se recoga la aportación femenina en la filosofía. Por eso, a nuestro parecer continuamos en la ‘adolescencia del conocimiento’, en el sentido de que funcionamos por separado, la esfera del conocimiento del varón y la de la mujer. O si se quiere, en la concepción del siglo pasado, cuando lo normal era

nos que idealista considerar que, su aportación se inscribe al mismo nivel y en diálogo con la de sus compañeros filósofos. Por eso es inevitable concluir que el ejercicio del pensamiento, dado que ha sido exclusivo de un sólo sexo, denota, por tanto, una construcción básicamente androcéntrica, y está lejos de abrirse a un espacio de reflexión *compartida*.

Hasta no hace mucho tiempo la marginación y exclusión educativa y cultural que ha sufrido la mujer han sido consideradas como algo ‘natural’<sup>76</sup>. En la filosofía se ha dado una especie de “cruce” de factores - unos han sido más estudiados que otros, sin embargo, pueden ser extensivos incluso a otras disciplinas y ciencias - física, historia, psicología, etc.-. El resultado de esto ha sido la formulación de un cuerpo de conocimientos y tradiciones mediante las cuales se ha podido ‘justificar’ y reforzar, apoyadas en todo un ambiente cultural, una educación, un carácter, una tradición histórica y religiosa, la idea de inferioridad, sumisión y tutela de la mujer. Distinguimos dos vías de acceso para interpretar ésta problemática:

**a) Relacionada con la denominada condición femenina;** aquí corresponde destacar que siempre se sostuvo y bajo distintas teorías articuladas a todo un sistema socio-económico, la figura del varón como prototipo del ser humano, completo, perfecto, dotado por naturaleza de una inteligencia superior. Por consiguiente, apto para desempeñarse en la esfera de la vida pública. En contraposición a esto, la diferencia con respecto a la mujer fue interpretada como un modo de ser “incompleto” y “deficiente”. Así, ella quedó destinada al ámbito doméstico, la reproducción y con la responsabilidad prioritaria de la familia. Éstas ideas perduraron hasta la Edad Media. Pero el Renacimiento abrió nuevos espacios al discurso y puso en entredicho la mencionada tesis - inferioridad, sumisión y tutela -. De ahí, arrancarían después los discursos sobre la igualdad sostenidos por los ilustrados (as). Pero desde el siglo XVIII y principios del XX, dada la efervescencia de los movimientos femeninos, se volviese acentuar la idea de diferencia sexual/ inferioridad femenina. Lo que provocó que, a pesar de la naciente reflexión - alternativa -, cobrara nueva fuerza y se afirmara la diferencia entendida como ‘complemento’ y, sin razón alguna se jerarquizó. De este modo se renovó el discurso de la diferencia en términos de oposición/ inferioridad, sin lograr librarse de la perspectiva androcéntrica.

Hoy podemos acudir a la historia y conocer la producción abundante de literatura, de todos aquellos autores y textos, que contemplaron la *diferencia sexual* y la promovieron - de formas distintas formas- como inferioridad y, a veces hasta desprecio por la condición femenina<sup>77</sup>. Tanto en el vasto ámbito de los saberes y sabidurías que van, desde la teología y la filosofía<sup>78</sup>,

---

‘separar’, incluso físicamente sus espacios correspondientes. Aunque en realidad lo que había eran espacios propios del varón, y si acaso quedaba algo - la casa, la cocina, labores domésticas- le correspondían a la mujer.

<sup>76</sup> El acceso de la mujer a la formación sistemática y la cultura universitaria, en general data de finales del siglo pasado y principios del presente, y no fue una condición *normal* sino hasta después de la Primera Guerra. Cf. MARIAS, J. (1980<sup>2</sup>). *La mujer en el siglo XX*. Madrid: Alianza, 72-85; FLECHA GARCÍA, C. (1996). *Las primeras universitarias en España, 1872-1910*. Madrid: Narcea, D.L., 263. Aunque, algunos de los antecedentes relacionados con su formación datan del Renacimiento, sin embargo, resultan muy limitados pues dedicaban a las mujeres exclusivamente a las áreas como la literatura, la pintura, la danza, los juegos y los buenos modales; además, sólo correspondía tal formación a las mujeres cortesanas, cf. RUCQUOI, A. (1985). *La mujer medieval*. Cuadernos de Historia 16. Madrid: Melsa 1-31; BOWEN, J. (1979). *Castiglioni: la educación de las mujeres*, en: *Historia de la educación occidental. La civilización de Europa, siglos VI-XVI*. Barcelona: Herder, 339-340; BURCKHARDT, J. (1964). *La cultura del renacimiento en Italia*. Barcelona: Escelier, cap. VI.

<sup>77</sup> CAVANA, M. L. (1995). *Diferencia*, en AMORÓS, CELIA, *10 palabras clave sobre Mujer*, Estella (Navarra): ed. Verbo Divino, 85-118. GARCÍA ESTÉBANEZ, E. *Marginación de la mujer en la cultura y la educación*. En: A. A. V. V. *La mujer marginada, cuestión de género, no de sexo*. Madrid: Ps editorial, colección: EAS, 147-162.

<sup>78</sup> SISSA, G. (1993). *Filosofías del género: Platón, Aristóteles y la diferencia sexual*, en: *Historia de las mujeres. La Antigüedad*, t.1, SCHMITT PANTEL, P. (dir.). Madrid, Taurus, 72-111; SARANYANA, J. I. (1997). *La discusión medieval sobre la condición femenina. (Los siglos del VIII al XIII)*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia.

fundamentalmente bajo una justificación de índole naturalista, hasta las pretendidas “demostraciones científicas” de distintas disciplinas - apoyadas en aspectos como son: la dimensión del cerebro, su constitución y desarrollo físico-anatómico, sus cualidades psíquicas, etc.-<sup>79</sup>. Pero incluso entre los refranes, dichos y cantos populares se pueden observar vestigios de esta ideología. Esto parece ser un común denominador en todas las culturas. Es claro que esa inferioridad se tradujo en la interpretación de una *carencia* o una concepción *inferior de la inteligencia femenina*. Así quedaron cerradas las puertas de los caminos intelectuales para la mayoría de las mujeres. Sin embargo, algunas pocas y privilegiadas, ‘sobrevivieron’ y lograron ‘salirse’ de la evidencia de la propia tradición, quebrando con ello tal constructo. La superación de este límite las llevó inevitablemente a entrar en conflicto, no sólo con una tradición filosófica, sino con todo un sistema político, cultural, social, religioso, etc., como podemos verificar en la historia de los movimientos feministas y los amplios estudios que se han realizado en la actualidad.

**b) Relacionada con la configuración de una determinada filosofía.** Esta filosofía se ha caracterizado por ser esencialmente patriarcal, androcéntrica y eurocéntrica. Supone una comprensión de la filosofía y, en consecuencia, una demarcación radical entre lo que puede o no ser considerado como tal, incidiendo en una concepción de la racionalidad filosófica y su referencia a la praxis filosófica específica. Ha esto se agrega la sobrevaloración del idealismo alemán y la consideración de toda filosofía a la luz de dicho modelo. Ya hemos profundizado en esta temática, y hemos resaltado cómo sus ‘formas absolutizadas’ impidieron el paso de alternativas diferentes, sólo que en concreto las correspondientes a las filosofías no-occidentales. Aquí nos toca resaltar las “pocas” mujeres que lograron acceder a la filosofía, siguieron una trayectoria paralela a la de éstas últimas; también se vieron sometidas a las condiciones impuestas de amoldamiento y tuvieron que librar una fuerte batalla para alcanzar cierto grado de legitimidad<sup>80</sup>. Faltaba todavía el esfuerzo de muchas más para lograr conquistar el derecho a la educación y cultura para todas, logro apenas conseguido a finales del XIX y principios del XX, que aún no es extensivo a todas las culturas.

Por eso podemos afirmar dependiendo la manera en que definamos qué es la filosofía y su práctica, entrarán o no los discursos de las otras culturas, y ese es también el caso de las mujeres en la filosofía. En ambos, los modelos de racionalidad son distintos a los estándares reconocidos. Además, vivieron la experiencia común de marginación, exclusión y olvido, por una tradición que no las valora porque las ve desde su estrechez de horizonte, categorización, expresión e

---

cia de Salamanca, 156; A.A.V.V. (1990). *Dignidad de la mujer y fe cristiana*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca/ Caja de Salamanca, 197. Finalmente, una recopilación de varios autores – Pitágoras, Plutarco, Tomás de Aquino, Rousseau, Nietzsche, Shopenhauer, Kant, etc.- y sus comentarios con respecto a la mujer y el sexo, nos permiten dudar con razón si la historia del pensamiento filosófico, cuando se refiere a los términos de «hombre» y «humanidad» realmente está abarcando a ambos sexos, cf. BARRÈRE, J. J./ ROCHE, C. (1999). *El estupidiario de los filósofos*. Madrid: Cátedra, 151-187.

<sup>79</sup> HARDING, S. (1996). *Ciencia y feminismo*. Madrid: Morata, 239; FOX KELLER, E. (1989). *Reflexiones sobre Género y Ciencia*. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim/ Generalitat Valenciana, 191.

<sup>80</sup> El caso de E. Stein, es el prototipo de una mujer filósofa y judía, que luchó por alcanzar una cátedra universitaria, que nunca le fue concedida. Sin embargo, no dudó en acudir al menos en cinco ocasiones al Ministerio de Ciencia y Arte del Pueblo Prusiano, logrando finalmente alcanzar para otras mujeres un decreto de habilitación. La postura reservada y ambigua de su maestro Husserl que, promovió y ayudó a la publicación de las tesis de sus compañeros varones; en cambio a ella, le retrasó la presentación, la entretuvo y la nombra su asistente –aspecto por lo general silenciado- pero en realidad la convierte en una secretaria personal, a lo que ella renunciará al darse cuenta. Al final, él se limitó a extenderle una recomendación para el “caso de que la carrera académica se abra a las mujeres”, cf. STEIN, E. (1973). *Estrellas Amarillas. Autobiografía: infancia y juventud*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 329. -(1996). *Autorretrato epistolar. (1916-1942)*. Madrid: EDE, 392; WHOBBE THERESA, » *Sollte die akademische Laufbahn für Damen geöffnet werden...* « Edmund Husserl und Edith Stein. *Edith-Stein-Jahrbuch*, Würzburg: Echter Verlag, Bd. 2. (1996) 361-374.



intereses. Su ceguera fue tal que en principio ni siquiera las percibió, luego las ignoró y al entrar en contacto con ellas se permitió hacerlas materia de “descubrimiento”- aún cuando siempre habían estado presentes -. Pero siempre dudó de su capacidad racional y las objetivó, más atraída por la curiosidad y su dimensión folklórica, restando con ello seriedad y consistencia a sus discursos. Sin concederles el status de filosofía ‘pura’ – si es que puede haber tal -. Así se explica que no vea la necesidad de *dialogar con ninguna de ellas*, ni de incorporarlas a su memoria histórica, menos aún es capaz de sentirse interrogada por estos discursos y, por tanto, no alcanza a poder imaginar siquiera un proyecto común e innovador para el filosofar.

En cualquier caso, no podemos dejar de interrogarnos sobre la pretendida y legítima universalidad en la conformación, teorización, formulación de supuestos y alcance real de todas las disciplinas –occidentales-. Simplemente por el hecho de no contar con la mayoría de las culturas y, por dejar de lado, a más de la mitad del género humano o el denominado ‘cuarto mundo de la mujer’<sup>81</sup>.

En suma, lo que aquí proponemos es algo en lo que, no ha reparado la filosofía intercultural y, tampoco, los movimientos y la crítica feminista. Por eso nuestra propuesta es la de forjar un proyecto filosófico <genérico intercultural liberador><sup>82</sup>, que permitiría aunar fuerzas y conducirnos a una *maduración referenciada*. Éste necesitaría recurrir a los interesantes avances y planteamientos de la investigación interdisciplinar relacionada con el área de *Estudios de la Mujer*<sup>83</sup>. Aunque hasta el momento no contamos con investigaciones específicas en el ‘cruce’ de ambas líneas. No es nuestra intención desarrollar aquí esta perspectiva, pero sí indicar algunos puntos para su posible consideración. Entre las razones que motivan esta propuesta podemos citar las siguientes:

<sup>81</sup> Además, dudar del modelo de construcción histórica del conocimiento, y seguir al menos dos líneas fundamentales: la deconstruccionista de la supuesta universalidad de las teorías, con el objetivo de poner al descubierto los mecanismos de marginación y exclusión. Esto nos conduce a ‘evidenciar’ la *voluntad de poder* oculta tras la *voluntad de saber*. Y la reconstruccionista que, dirige su atención a rescatar del olvido las aportaciones femeninas. Aquí se pretende construir una *genealogía femenina* articulada a una tradición de pioneras, cuyos pensamientos es posible reconocer y rememorar. Cf. RODRÍGUEZ MAGDA, R. MA. (ed.). (1997). *Mujeres en la historia del pensamiento*. Barcelona: Anthropos, 254.

<sup>82</sup> Nos referimos al término <genérico> en lugar de feminista ya que supone el horizonte al cual tender, acentuando la dimensión relacional y procesual dinámica. Además, porque no se trata de forjar un mundo escindido de hombres y mujeres, que perpetúe la idea de que en una esfera, concretamente, la experiencia de un sexo, tiene poco o nada que ver con la otra. Se trata de acentuar un mundo auténticamente *compartido*. No obstante, requiere el paso previo por una filosofía feminista. Ya que ésta nos permitirá recuperar y configurar la identidad de la mujer, a la que se ha visto obligada a renunciar; y desde ella, podremos descubrir su cultura femenina. Para después poderla comunicar y compartir con la de los hombres. Se concibe como un proyecto <liberador> porque el concepto de género – como herramienta conceptual – implica un campo de ideas que giran alrededor del papel estructurante, dinámico y simbólico de la diferencia sexual. La cual ha sido interpretada, en lo que se refiere a la femineidad, en términos de *inferioridad y al servicio de...* En ese sentido, el *género* indica un comportamiento adquirido o asumido a partir de las exigencias sociales, de acuerdo al sexo con el que nacemos; así se nos condiciona para ver y estar en el mundo. Éste aprendizaje se lleva a cabo mediante una serie de códigos y símbolos socio-ideológicos, sexistas implícitos. Cf. PASCOE, P. (1998). *Gender*. In: A Companion to American Thought. WIGHTMAN, R./ KLOPPENBERG, J. T. (eds.). USA/ UK Blackwell Publishers LTD, 272-275.

<sup>83</sup> Desde 1982 en Estados Unidos existen al menos 350 programas de especialización en esa área y 30, 000 cursos oficiales en distintas universidades; en Canadá desde 1990 hay 136 programas; esto se ha extendido a muchos países - Ecuador, Perú, Chile, México, España, Francia, Alemania, etc. -. Además, de una serie de seminarios y cursos, formación de bancos de datos especializados, asesoramiento, evaluación y supervisión de proyectos, actividades de difusión – coloquios, debates, publicaciones. Y son interdisciplinarias – intervienen las ciencias sociales, la psicología, el derecho, la filosofía, la historia, etc.-. El objetivo conjunto es incidir en aspectos teóricos, metodológicos y proyectos de investigación, que demandan una nueva bibliografía y formación, así como formar a l@s estudiantes y profesionales en la perspectiva del género.

- ❑ Porque la categoría de <cultura del género> funde y permite ser la clave del tratamiento de esa problemática rebela un doble juego. Hay que partir del predominio evidente del género masculino sobre el femenino bajo el sistema patriarcal - sería ingenuo no admitirlo -. De ahí, es sencillo verificar la marginación de la cultura específicamente femenina – y en muchos casos eclipse- de todo aquello que constituyen sus formas de expresión *ad intra* y *ad extra*, entre las que por supuesto se encuentra la filosofía<sup>84</sup>.
- ❑ Porque en la causa de la mujer se evidencia con fuerza que ha sido víctima de las ideologías y estructuras opresoras creadas históricamente para mantener las desigualdades sociales. Además, y relacionado estrechamente con la filosofía, ahí se manifiesta la interrelación entre una razón y una libertad condicionada y sometida a una cultura patriarcal – ésta implica una organización determinada, una objetivación en textos históricos, como el derecho y las ciencias<sup>85</sup>. La cual creó un sistema cerrado para mantener las ideas de su inferioridad, sumisión y tutela al varón que ha perdurado desde hace mucho tiempo. Pero hoy resulta insostenible e insustentable, de hecho, experimenta ya conmociones y rupturas.
- ❑ Porque hemos ganado una mayor conciencia y experiencia de la imposibilidad de “*mostrar una figura central, única, al sujeto humano: no hay nada por encima de la dualidad del hombre y la mujer. Al mismo tiempo el sujeto es pertenencia a la racionalidad y experiencia cultural particular (...) y son diferentes biológica y culturalmente en la formación de su personalidad, la imagen de sí mismos y en sus relaciones con el Otro*”<sup>86</sup>. Esto daría lugar a replantear el sujeto de transformación social del feminismo y a la creación de una sociología y antropología fememina.
- ❑ Porque el diálogo intercultural apunta a una <fecundación entre culturas> que implica la cultura femenina y no hay razones para que sea excluida. Incluso en este punto se va construyendo, una vez más, a pesar de fuertes resistencias. No en vano es una de las *culturas de la resistencia* de calado más profundo y de todos los tiempos. Por eso, la inclusión de la cultura femenina está muy relacionada con cuestiones de cultura, ideología y socialización.
- ❑ Porque cuando las mujeres han podido abolir o atenuar las desigualdades sufridas y con ello decidir libremente sobre su vida, su trayectoria ha sido similar a la de las culturas no-occidentales. Ambas apuntan igualmente a la necesidad de autoestima y afirmación personal para el desarrollo sano de su personalidad. Incluso las mujeres han mostrado un “*campo de conductas sociales y culturales tan nuevo que el pensamiento no puede definir en la actualidad (...) sin situar en su centro su reflexión y su acción*”<sup>87</sup>.
- ❑ Porque el reclamo por el espacio análogo e igual para una <cultura femenina> diferente a la del hombre, está siendo el motor de uno de los cambios culturales más significativos que vi-

---

<sup>84</sup> AGACINSKI, S. (1998). *Política de sexos*. Santillana de ediciones: Madrid, 171. En ese sentido la autora defiende una < filosofía de la mixitud>, que rompa con los modelos masculinos y la vergüenza de lo femenino, vivida incluso por algún tiempo por el feminismo. Pensamos que lo masculino y lo femenino se hallan presentes en toda persona, entonces no tendrían porqué vivirse en clave de conflicto o lucha. Sin embargo, representa una experiencia normal y bien cotidiana. Para consultar una serie de casos muy típicos y cotidianos del comportamiento genérico. Cf. BENGOCHEA, M. *Mujeres /Hombres el conflicto entre dos culturas*. Revista de Occidente: n. 172 / 09 (1995) 121-133.

<sup>85</sup> NEUS, C. (1995). *Crítica, libertad y feminismo*. Eutopías, 2ª época. Documentos de trabajo. Valencia: Ediciones Episteme, 27; PULEO, A. H. (1995). *Patriarcado*, en AMORÓS, CÉLIA, *10 palabras clave sobre Mujer*, Estella (Navarra), ed. Verbo Divino, 21-54.

<sup>86</sup> TOURAINE, A. (1997). *¿Podremos vivir juntos?* Madrid: PPC, 253.

<sup>87</sup> TOURAINE, A. 1997: 255.

vimos<sup>88</sup>. Lo cual implica un análisis acerca de la condición y conducta masculina, las relaciones de género, la estructuración familiar, etc. En el trasfondo de esta cuestión, late el reclamo y la exigencia de convocar a una revisión general y un cambio en los patrones normativos y los comportamientos sociales; a favor de una nuevas relaciones entre los hombres y las mujeres del siglo próximo.

- Porque representa una cuestión ética de justicia intentar rescatar, promover y transformar al sujeto femenino, al cual se le negaron cuatro aspectos básicos para su desarrollo humano pleno: la amistad, la formación, asociación, el uso de la palabra y la acción<sup>89</sup>. Aspectos relacionados con el ámbito cultural, educativo, político, etc. Sin embargo, aún en lo que no aparece, todavía se dan signos de vida y esperanza. Ciertamente, la inmensa mayoría de la población femenina, no posee una cultura de corte ilustrado. Entonces en sentido estricto, sería considerada como 'inculta' – ignorante -. Con todo tal afirmación continúa denotando una sobrevaloración de ese tipo de cultura. Además de esconder las causas - ajenas a la mujer-, y determinantes por las cuales no se le ha permitido acceder a una formación cultural sistematizada, incluso 'cultivarse' en el sentido mínimo. A esto hemos de agregar un par de observaciones de acuerdo al aporte de las últimas investigaciones. Por un lado, es claro que la mujer ha sido víctima de un *proceso* – acérrimo - *de aculturación*. Y por el otro, hemos sido incapaces de reconocer que posee una cultura *distinta* que se compagina con su *forma típica de participar en el ritmo de la vida*. El gran error, a nuestro juicio, ha sido afirmar directa o indirectamente, que la mujer sea un sujeto primero *sin cultura*. Pero luego con el avance de la investigación y al asentarse el principio de la cultura como un *invariante humano*, hemos dosificado o si se quiere matizado tal expresión con el adjetivo *propia*. Sin embargo, la premisa resultante que, continúa manejándose, es que la mujer no posee *una cultura propia*. En el fondo, si observamos con atención, estamos afirmando lo mismo que en el primer caso. Esto es, que la cultura es o pertenece en exclusiva al varón. Por tanto, aquello que pudiéramos percibir en la mujer, aunque fueran vestigios de algo distinto, también se remite y suele categorizarse por referencia a la cultura del varón, que funciona como mecanismo legitimador y parámetro de toda comparación.
- Porque pensemos que la mujer constituye propiamente la *raíz* de la cultura recibida por todo ser humano. En concreto la noción de «cultura primaria» alude entorno familiar en que nace el niño. Esta incluye el alimento, el idioma, las costumbres y las relaciones parentales que, incluyen aquellas establecidas con los restantes miembros de la familia, y las de estos miembros entre sí. En las culturas tradicionales ese entorno se extiende a la calle, la aldea o el pueblo; amplios sectores determinados de la cultura pública, con sus cantos, literatura, la sabiduría popular, etc. Por lo general, es la madre – o algún figura femenina que la sustituye- quien inicia a la criatura en ese mundo del *cultivo personal y su desarrollo*. Y

<sup>88</sup> SIMMEL, G. (1999). *Cultura femenina y otros ensayos*. Barcelona: Alba editorial, 175-222. Éste autor es de los primeros en utilizar la expresión <cultura femenina> y apunta a una *diferenciación igualitaria* de los sexos, pero puede leerse en el trasfondo su jerarquización y contraposición. En su concepción la *complementariedad* es un sinónimo de individualidad, inteligencia, desarrollo de facultades, creatividad, etc., y le corresponden al varón; mientras la mujer está destinada a rellenar huecos o carencias, aunque necesarias: la emocionalidad, impresión de totalidad, *unidad de naturaleza*. Al conservar la esfera del dominio público y el privado, se le conceden todas las ventajas al hombre para no caer en la femineidad, y a la mujer para conservar su posición en el ámbito doméstico, entendido como su *gran aportación cultural*.

<sup>89</sup> NAVARRO, M. *Ética y Género: perspectivas en el cambio de paradigma de la nueva cultura*. Moralia 20 (1997) 199-228; AMORÓS, C. (1997). *Tiempo de feminismo. Sobre el feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*. Madrid: Cátedra/ Universitat de València/ Instituto de la mujer, 377-414.

sólo después comienza a integrarse en la cultura secundaria, y así a implementar las ideas prácticas y valores promovidos por la sociedad – en el caso de las sociedades modernas, específicamente aquellas que son dirigidas por el mercado capitalista, la tecnología, los medios de comunicación social, las instituciones democráticas, etc.<sup>90</sup>.

Por lo pronto, la investigación procedente de distintos campos destaca los siguientes puntos, destaca los siguientes puntos, que exigen de una consideración seria por parte de la filosofía:

- a) Los recientes estudios médicos, genéticos y psiquiátricos, no revelan que los cerebros del varón y la mujer, son biológicamente distintos y han estado sometidos a influencias socio-culturales. Si tenemos en cuenta el principio básico de funcionamiento cerebral: *la plasticidad neuronal* – esto es, la capacidad que poseen nuestras neuronas para establecer contactos sinápticos con otras neuronas, la que permanece a lo largo de toda nuestra vida- es posible comprender que dependiendo del medio externo que nos ha rodeado – influjos postnatales -, hemos ido diferenciando nuestro cerebro y capacidades intelectuales. Esto significa que, en cierto modo, la relación con el entorno – lo histórico y biográfico está por encima u ocupa el lugar de lo biológico entre los animales. El resultado es que el hombre y la mujer, difieren “no sólo en sus características físicas y su función reproductora sino también en la forma de relacionarse y en su capacidad de resolver problemas intelectuales”<sup>91</sup>. Pero lo que no se desprende de ello – aunque de hecho, ha sido manejado de manera tendenciosa- es ningún tipo de selección natural para las actividades intelectuales: “Las principales diferencias marcadas por el sexo en la función intelectual parecen residir en la existencia de capacidades distintas y no en el nivel global de la inteligencia (coeficiente intelectual)”<sup>92</sup>. Se ha comprobado que la misma actividad funcional del cerebro es similar; además, de que las mujeres mantienen más conectados los dos hemisferios – derecho e izquierdo - y presentan una menor asimetría funcional. Esto significa que resuelven de distinta manera los problemas y activan zonas diferentes del cerebro para realizar las mismas funciones que los varones.
- b) El desarrollo de la antropología cultural menciona también que, a medida de su aproximación a otras culturas o sociedades con sistemas simbólicos diferentes, ha verificado que <los modos en que se fue viviendo y se vive la sexualidad pueden ser enormemente diferentes>. Con ello relativiza – como en tantos otros campos - los puntos de vista acerca de lo que es y debería ser la sexualidad. Y también nos descubre que la mujer utiliza con mayor frecuencia para su expresión el sistema simbólico, lo que las acerca mucho más a culturas no-occidentales.
- c) La sociología del conocimiento, la teoría crítica, la filosofía de la ciencia, los estudios sobre el género o las epistemologías feministas, afirman que el conocimiento e investigación se realizan mediante procesos grupales y nunca son neutros. Desde el principio están *sesgados* por la condición del investigador *afectado* desde siempre y de forma determinante, por las categorías de *la cultura, la raza, la clase y el género*. No hay disciplina, ni práctica social que pueda escapar a esto. En consecuencia, podemos admitir que la producción del conoci-

<sup>90</sup> Cf. BAUM, G. *Inculturación y multiculturalismo: dos temas problemáticos*. Concilium 251 (1994) 137-138.

<sup>91</sup> BARRAL, MA. J. *Diferencias cerebrales entre le hombre y la mujer*. Área 3: n. 4 (1996-97) 8; éste artículo desarrolla las diferencias en el funcionamiento intelectual y comportamiento entre la mujer y el hombre, además, al final contiene una amplia bibliografía al respecto. Además, cf. DOMÍNGUEZ, C. *Mito y Ciencia en el conocimiento de la sexualidad*. Iglesia Viva 174 (1994) 549-564; FADIMAN, J./ FRAGER, R., (1976). *Valoración de la mujer en el Teoría Psicoanalítica: Freud, Reich, Adler y Jung*, en: *Teorías de la personalidad*. México: Harla 493-506.

<sup>92</sup> BARRAL, MA. J. 1996-97: 11.

miento ha sido *monocultural, burguesa* – realizada desde los *centros de poder*, descontando los periféricos y minoritarios – y *generizada* – o sexista –.

- d) La fuerza y repercusiones de los movimientos actuales de las mujeres, operan el gran giro del siglo XX y mueven a una mayor conciencia por parte de ellos y ellas. Estos movimientos manifiestan sus insatisfacciones, luchas y poder de organización. Aunque sus reivindicaciones apenas han sido puestas por obra y en realidad han podido ser experimentadas por una minoría – privilegiada- de mujeres. Sin embargo, muchos autores no dudan de su alcance y de su fuerza transformadora en la sociedad, y reconocen sus conquistas, espacios ganados y las victorias alcanzadas. Aspectos que en vinculación con la crítica de la familia y la autoridad paterna (patriarcado) están marcando ya nuevos hitos en la manera de concebir la familia, las relaciones de pareja, etc., desencadenando una de las revoluciones más importantes de nuestro siglo.
- e) Las grandes religiones juegan un papel fundamental para la instauración de una cultura de la no-violencia y del respeto a toda la vida; el compromiso de una cultura en favor por una cultura de la solidaridad y de un orden económico justo; en favor de una cultura de la tolerancia y de un estilo de vida coherente, a favor de una cultura de la igualdad y de la camaradería entre el hombre y la mujer<sup>93</sup>. Sin embargo, también pueden frenar e implícitamente legitimar la <desigualdad *natural*> entre el hombre y la mujer, frente a lo cual se levanta la teología feminista<sup>94</sup>. Conviene aquí considerar que durante mucho tiempo la religión cristiana fue la base y el instrumento crítico de la filosofía europea – cultura cristiana -. De ahí podemos explicarnos la penetración y difusión de muchas de sus ideas – misógenas – en la cultura dominante.
- f) Se trata de ir más allá de la *igualdad jurídica de derechos*, no por negar su importancia. Antes bien, en principio, se considera que es necesaria. Pero es insuficiente para operar una transfiguración de las relaciones humanas y la extinción de las relaciones fundadas en la discriminación social y de género<sup>95</sup>. Por eso se interroga por las relaciones sociales de producción, las relaciones afectivas y las relaciones sexuales, e intenta apuntar hacia una verdadera transformación histórica. Además, la actuación democrática consiste en desarrollar las propias potencialidades y prescindir de que sean consideradas femeninas o masculinas.

<sup>93</sup> Cf. KÜNG, H. / KUSCHEL, K.-J. (eds.). (1993). *Hacia una ética mundial. Declaración del Parlamento de las Religiones del Mundo*. Madrid: Trotta, 109.

<sup>94</sup> PIKAZA, X. (1991). *La mujer en las grandes religiones*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 9-44. "Sigue siendo primordial el hecho de que el hombre (= ser humano) sea varón o mujer en principio; y también (...) de que las mujeres no ejercen en la vida de las grandes religiones –y en la iglesia cristiana- las funciones sociales y canónicas que ejercen los varones" (p.11). Trata esa problemática a la luz del cristianismo y los problemas de las grandes religiones, se manifiesta a favor de crear una <nueva imagen de la mujer> con repercusiones en la teología. Para la teología feminista, cf. GUEVARA, I. (1995). *Teología a ritmo de mujer*. Madrid: Paulinas, 166.

<sup>95</sup> MORELLI, S. (1998). *Mujer y Derechos Humanos*, 1-36. (Manuscrito inédito). LORENTE ACOSTA, M. (1998). *Agresión a la mujer y derechos humanos*. 1-13. (Manuscrito inédito). Ambos manuscritos fueron expuestos, y nos los entregaron sus autores, en el Seminario: *El papel de la mujer iberoamericana ante la perspectiva del siglo XXI*. Salamanca, 28-30 de Septiembre 1998. Organizado por la Asociación Universitaria Iberoamericana de Postgrado/ Ayuntamiento y la Universidad de Salamanca; DE LA CRUZ, C. (1997). *Derechos humanos, derechos de las mujeres y desarrollo*, en: A.A. V.V. *Los Derechos Humanos Camino hacia la Paz*. Seminario de Investigación para la Paz. Centro Pignatelli. Zaragoza: Diputación de Aragón 269-279. (Colección de Actas 44). Para una recopilación de los encuentros, seminarios y declaraciones sobre la mujer, cf. NEKANE, L. (1996). *Mirando al futuro con ojos de Mujer*. Bilbao, Desclée de Brouwer, 172.

Todo ello nos sugiere que el tratamiento de la liberación de la mujer es una cuestión compleja que, ha de ser dilucidada a la luz de varias disciplinas y desde un *cruce* de factores<sup>96</sup>. Hemos de poder detectar y desentrañar cómo se relacionan ciertas categorías y concepciones de la mujer a lo largo de los discursos filosóficos – y por supuesto, científicos, religiosos, etc., articulados a un marco más amplio como sería la infraestructura socio-económica<sup>97</sup>, la dinámica de la producción del conocimiento y su difusión<sup>98</sup>, que definieron significativamente el papel de la mujer.

Aún debemos avanzar más porque la dominación masculina afecta en pleno sentido al orden simbólico – inconsciente – desde donde ha sido montada la sociedad tradicional ancestral que hay que desmontar<sup>99</sup>. Esto supone deconstruir una mentalidad a un nivel individual y social, considerar una serie de ambivalencias, transiciones, anacronismos con los que todavía carga y conforman, sin lo cual, no podremos operar un cambio de visión y, por tanto, una nueva organización.

Todo lo anterior nos debe llevar a distinguir desde el principio que el reconocimiento de la situación de la mujer, no corre en dirección paralela a la del reconocimiento exigido por los miembros de otras culturas no-reconocidas<sup>100</sup>. El problema es que ella, durante mucho tiempo ha sido reconocida *simplemente* como mujer. Esto significó una identidad puesta *abiertamente al servicio y la explotación* y, esa ha sido su *situación normal*. El problema reside en la incapacidad de reconocerlas como individuos; esto es, con cerebro, intereses y talentos propios que pueden estar o permanecer *más o menos inconformes o ser indiferentes a los roles que su sexo les ha asignado*. Muy relacionado con este punto, ni siquiera se reconocen *los valores y las actividades* que han sido asociados tradicionalmente a las mujeres. En concreto la manera en que han obtenido su *“experiencia de esas actividades y la atención que les dedican pueda aumentar en lugar de limitar sus capacidades intelectuales, artísticas, profesionales en otros contextos”*<sup>101</sup>. Su caso, por tanto, resulta más problemático puesto que al no contar con una *herencia cultura separada y clara* – que no significa ausencia de cultura –, se dificulta la labor de *redefinir y reinterpretar* cuál es su identidad y cultura. De ahí que, sea una cuestión que toca aún más fondo<sup>102</sup>.

<sup>96</sup> Contamos ya con algunos avances en diferentes áreas, cf. TANEN, D. (1996). Género y discurso. Barcelona: Paidós ibérica, 237; BARBERÁ, E. (1998). Psicología del género. Barcelona: Ariel, 191; DE MARTINO, G./BRUZZESE M. (1996). *Las filósofas*, Madrid: Cátedra, 406-411; RULLMANN, M. U. A. (1994). *Philosophinnen*, Bds.I, II, Zürich- Dortmund: eFeF- Verlag, respectivamente, 330, 377; A.A. V.V. (1996). *Mujeres y Hombres en la Formación de la Teoría Sociológica*. DURÁN, MA. A. (dir.). Madrid: CIS, 340.

<sup>97</sup> De hecho, los movimientos de las mujeres constituyen la < la paradoja de los movimientos sociales>, en cuanto pretenden incorporar no sólo la perspectiva de las mujeres sino que *resuene* su propia y *diferente* voz, cf. DE ELEJAIBETIA, C. *Los movimientos de mujeres paradoja de los movimientos sociales*. Revista de Documentación social: no. 90/ ene.-mar, (1993) 167ss; KOLLANTI, A. (1976). *La mujer en el desarrollo social*. Madrid: Labor, 317; DE ELEJAIBETIA, C. *Feminización de la pobreza*. Revista de Documentación Social: no.105/ oct.-dic.- (1996) 171-182; POLLE, R. (1993). *La esfera de lo privado ¿virtud recuperada?*. Herder: Barcelona, 77-103.

<sup>98</sup> En el fondo y como línea directriz se apunta a la *configuración del conocimiento*: supone el paso hacia una *configuración crítica*, la reconfiguración institucional, gestión y difusión, repensar suposiciones básicas, principalmente asumir que ningún conocimiento es *neutral* respecto a valores, metodología, ni abarca total y exhaustivamente la realidad. Hemos de admitir que pueden existir una serie de incoherencias *no resueltas* en su trasfondo. En consecuencia la tarea es desmitologizar la ciencia, filosofía, etc. Cf. A.A. V.V. *La nueva producción del conocimiento*. Barcelona: ediciones Pomares-Corredor, 235.

<sup>99</sup> BORDIEU, P. (1998). *Le domination masculine*. París: PUF, 142.

<sup>100</sup> Porque no se trata, al menos abiertamente de circunstancias de aniquilamiento, ni de que constituyan el sector más numeroso al que es indiferente el grupo más poderoso o el interés sea conservar la identidad femenina.

<sup>101</sup> WOLF, S. (1995). *Comentario*. En: GUTMANN, A. (ed.): 1995: 10.

<sup>102</sup> WOLF, S. 1995: 109-110.

Por eso, el motivo crucial por el cual apostar por el feminismo, en su sentido más general<sup>103</sup>, consiste en exigir y restablecer el *equilibrio de las relaciones humanas*, mediante el *reconocimiento de los valores y principios vitales femeninos*, así como su *respeto*. Su reflexión gira alrededor de una visión de mundo asentada en la igualdad de la humanidad y en la dignidad de todo lo viviente. Esto significa ir en contra de un sistema que ha formulado las relaciones con la mujer en términos de *inferioridad natural*, como productos consumibles en función de las necesidades y comodidades de algunos varones, y por eso puede justificar la subordinación, incluso el asesinato, la violencia, el acoso, la violación y el empobrecimiento de la mayoría de las mujeres<sup>104</sup>. Todas ellas son realidades de las que pretende concienciar. Por tanto, su radicalidad se manifiesta hasta el punto de promover un cambio de estructuras y de relaciones que hagan posible la plenitud humana para todos<sup>105</sup>.

Pero ya que esa circunstancia, se extiende gran parte de las culturas, necesitamos de un «proyecto genérico intercultural», cuyo trasfondo supone un *desarme cultural*. Éste ha de permitir consolidar una nueva manera de ver el mundo y cuanto hay en él, y descubrir que nada carece de dignidad, de significado, de valor, de talentos y de derechos propios. Y articularse a un marco mayor que, implica la *coparticipación* genérica en el cuidado de la tierra, un auténtico equilibrio de las capacidades y talentos e integridad de las relaciones en universo cultural. Ya que las constantes, hasta ahora son la desfiguración por la violencia, la entrega al poder, el estar asentado sobre la opresión y cautividad de la fuerza.

Podremos así descubrir el despunte de otra de las vertientes *utópico-crítica* de la interculturalidad, que apunta hacia un nuevo horizonte y un tipo de relaciones que aún inexistentes. Por eso es <una tierra de nadie>, que puede abrimos a un espacio de esperanza y trascendencia. En ese sentido, “*el camino que puedes recorrer no es el auténtico*”<sup>106</sup>. Sin negar que esto nos provoca inestabilidad y enriquecimiento, apertura para un cambio de mentalidad y la posibilidad de creer en otras alternativas distintas, ser menos absolutistas y estimular nuestra crítica.

En una palabra *mejorar* en el sentido pleno, al ampliar nuestro campo de conciencia y, con ello, de tolerancia. Pues la *fecundación mutua entre las culturas*, y en este caso, del varón y la mujer, no sólo nos salva del estancamiento, sino que también nos conducirá a *descubrir* en sentido propio la nuestra cultura – femenina o masculina y sus mitos -. Lo que equivale a establecer puntos de inserción para un crecimiento armónico, crítico e inteligente, entre ellas. Pero sólo podremos desarrollarlo mediante una dialéctica entre la confianza y la certeza, evitando caer en el eclecticismo, la superficialidad, la credulidad objetiva y el solipsismo individual o cultural.

Al final la interculturalidad nos permitirá rescatar temáticas tan importantes y definitorias, como son el desarrollo psico-biológico-evolutivo de la persona humana. Seguramente en esa área, virgen para la filosofía, nos llevaremos no pocas sorpresas y se traslucirán aspectos sumamente sugerentes, citamos algunas anotaciones al respecto:

<sup>103</sup> Empleamos el feminismo en sentido general, pues consideramos que existen varios feminismos, y por lo tanto, muchas cuestiones por estudiar, distinguir y detallar.

<sup>104</sup> Acudiendo a la medicina legal podemos descubrir cómo la agresión a la mujer en la historia ha pasado desapercibida, en referencia a la trascendencia y a la proporción de los casos; y ha sido negada y justificada por una serie de factores – familiares, laborales, sociales y culturales-. Incluso mantenida al nivel del Derecho y cómo algo aprendido y transmitido intergeneracionalmente. Es la primera forma de agresión sistemática utilizada por el ser humano para la consecución de objetivos no relacionados directamente con sus necesidades instintivas – i.e., la caza, la lucha, la defensa, el mantener el territorio, etc.-, cf. LORENTE ACOSTA, M./ LORENTE ACOSTA, M. J. (1998). *Agresión a la mujer: Maltrato, Violación y Acoso. Entre la realidad social y el mito cultural*. Granada: editores Comares, 324.

<sup>105</sup> CHITTISTER, J. (1998). *El fuego en estas cenizas*. Maliaño (Cantabria): Sal Terrae: 191-223.

<sup>106</sup> LE GUIN, U. K (versión e introducción) (1999). *Tao te King*. LAO TSE. Barcelona: Debate, 15.

– En definitiva, ser mujer y ser varón es un modo existencial diferente de vivir, enfrentar, interactuar, ocupar y resolver la aventura humana. Sin embargo, al remontarnos a los orígenes de la vida humana, la aparición de la mujer y el hombre se ha dado conjuntamente.

– El ser humano previo a su nacimiento – feto –, se encuentra sumergido en un medio acuático – líquido amniótico– donde se balancea armoniosamente, sujeto al cordón umbilical de la madre, cuyo corazón late al circular la sangre con sus *ritmos, acordes continuos, regulares e irregulares, vaivenes*, una atmósfera de preludios y melodías. En éste ambiente armónico se va perfilando y formando todo ser humano. Durante sus inicios en la vida intrauterina *aparece* de manera *amorfa* y, sólo después, el cuerpo entra en un *proceso de diferenciación sexual* – donde se ha demostrado que no sólo el cromosoma Y es el único responsable de ella, sino que X también participa –. Sin embargo, los influjos determinantes – a excepción de la influencia hormonal producida durante dicha vida intrauterina– que se traducen en nuevas conexiones sinápticas, son aquellos que corresponden a las influencias postnatales. El alumbramiento supone un cambio, el acto de respirar, el grito del nacimiento – la voz –, la sangre que circula y un corazón que late ya por su cuenta. Éste es el momento en el que nace la persona a una existencia propia – independiente –. Hasta entonces ha sido acogida, alimentada y reconocida en primera instancia por la figura materna. Por eso, a nuestro juicio, en ella queda situado el lugar originario del reconocimiento y el nacimiento de la persona.

– A eso hay que agregar que, con la *aparición de la vida humana* se puede afirmar *nace la música y lo armónico*. Esto significa, por un lado, que la vida se inicia como una auténtica sinfonía<sup>107</sup>, entre *balanceos, melodías y vaivenes* – ritmos–, en función de las diferentes *dynameis* constitutivas de la estructura humana y al nacer se combinan formando un conjunto o combinación proporcional –unidad y armonía–. Y por otro lado, que la vida está, más bien, marcada por el ritmo. Éste representa el principio de asimetría en acción por contraposición a la simetría. Y sólo hasta después de una trayectoria vivida aparecen la palabra y el pensamiento – abstracto, al estilo occidental–. sometidos –al igual que la poesía– a las leyes rítmicas que constituyen una condición necesaria para todo tipo de creación.

– La mujer posee una mayor representación bilateral de las áreas del procesamiento del lenguaje, en conexión con un proceso mayor de discriminación emocional y de velocidad perceptiva – es decir, una mayor captación de expresiones faciales del estado de ánimo–. Esto las convierte en los sujetos más idóneos para entablar relaciones dialógicas. Además, ellas mismas son *la pluralidad* en presencia. Nos preguntamos si puede una filosofía que se precia de ser dialógica prescindir de ellas. Tal vez, con *ellas* encontremos algunas respuestas a los problemas sociales más fuertes y un cambio que pueda afectar intensamente nuestra vida y sus estructuras.

---

<sup>107</sup> Cf. MORA ABRIL, MA. DEL C. *Hacia una humanidad mejor. Los inicios de la palabra y el pensar*. Ponencia presentada en el XI Encontro Luso- Espanhol de Formadores de Professores de Filosofia para Crianças, del 11-13 de Março de 1999. Oeiras, Inatel-Motel Continental, 1-7. (en Prensa). La autora mantiene por hipótesis que primero fue la música y, así fue creado el ser humano, en armonía y unidad. (La armonía – del griego *armosein*, arte de formar, enlazar, acordes simultáneos y diferentes). Lo cual le hizo posible la palabra [somos «vidas con voz» - *sinfonía*= *sin* (con) y *fonía* (voz)] y el pensar. La voz *música* (*montia*, la que canta, toca instrumentos musicales, la que piensa, la que reflexiona). Prueba de que *lo musical no puede ser creado, ni recibido por la ratio* – calculadora –. Es una cualidad fundamental e implícita de lo humano. Su utopía es la de convertir nuestra constituyente *potencia musical* en una fiesta de conciertos, danzas, cantos, himnos y sinfonías variadas, que puedan surgir y sonar por doquier, en vez de los bombardeos. Luego en términos de Panikkar, estos elementos pasan a ser *ciudadanos de segunda*, al menos en Occidente.





## **TESIS:**

### **Cultura, Multiculturalismo e Interculturalidad.**

La inquietud e interés por una temática se convirtió en una obligación de búsqueda de tal conocimiento, para poder transmitirlo posteriormente. Pero los temas se hacen a medida en que son iniciados, otros los recogen y los convierten en algo propio. En particular nuestra temática, tan amplia como profunda, puede extenderse al infinito, a medida que se van descubriendo nuevas vetas y se van dando pasos significativos en la vida personal, que a su vez, se convierten en motivo de una indagación diferente.

Hemos tenido la oportunidad de preparar una serie de materiales, de realizar incontables consultas y partir de varias disciplinas, y así obtener diversos marcos interpretativos, ciertos matices, definiciones, esbozo de dificultades; y el planteamiento sistemático, procesual y dinámico de algunas cuestiones relacionadas con la temática de la cultura, el multiculturalismo y la interculturalidad. No obstante, permanecen abiertas a una mayor profundización, contraste, modificación y corrección; y están sujetas al diálogo explícito y su canalización a través de la metodología intercultural.

A continuación nos toca recoger a modo de resumen cuál ha sido nuestro *procedimiento* y presentar en forma de breves *puntualizaciones* – tesis- aquellos aspectos, que a nuestro juicio serían los más relevantes de esta investigación. Estamos seguros que éstas podrán tomar nuevos derroteros, ya que apenas hemos comenzado a susurrar, intuir y otear nuevos horizontes y sensibilidades, tan sugerentes como apasionantes. Incluso, somos conscientes de la necesidad de crear nuevos instrumentos para una aproximación cultural conjunta; porque ya no son suficientes el telescopio – contemplar a distancia y de manera holística las culturas -, ni un microscopio – equivaldría a una recolección minuciosa y fragmentaria sobre los aspectos integrantes de una cultura determinada; ni siquiera una observación participante - pues podemos haber *vivido* durante mucho tiempo en una cultura y no habernos enterado de qué va, menos aún sentirnos afectados e interpelados por ésta.

Pues para adentrarnos en los «pluriversos culturales» y lograr acceder realmente a una nueva comprensión suya, todo aquello no basta. Tampoco podemos pasar por alto que asistimos al auge de los *Estudios Culturales* – rendidos a la *academización*, el parcelamiento teórico y cierta *mercantilización* de los productos culturales. Los cuales a veces, se encuentran exentos de una mínima visión crítica y esto no conlleva interrogar cuestiones de índole teórico, metodológico y político, extraordinariamente complejas.

Como ya se ha puesto de relieve nuestra investigación se ha articulado en tres secciones nucleares que, pueden ser retomadas de manera aislada puesto que poseen su propio desarrollo y consistencia monotemática. La idea conductora ha sido partir del *hecho* cultural y de un *diagnóstico* de nuestra sociedad contemporánea, atravesada por una serie de fenómenos, que dan lugar a una relación que puede caracterizarse según los casos concretos de: encuentro, conflicto o diálogo entre diversas culturas y/o religiones. En todos ellos se manifiesta una conciencia del pluralismo en el interior y el exterior de la propia cultura. Debido a toda clase de manifestaciones – abiertas - y la consiguiente experiencia progresiva del *caos* e inestabilidad; mientras se nos impone un marco de convivencia y tenemos la sensación de la limitación de nuestros lenguajes y de la comprensión del *otro* distinto. Todo esto sin considerar el flujo y la fuerza que se despiertan al nivel del dinamismo interno.

En este contexto, y en íntima conexión con las filosofías dialógicas, nos situamos ante lo que puede denominarse un *nuevo giro* de la filosofía. Éste apuesta por una *racionalidad intercultural* como garante crítico y proyecto ético-político – alternativo - para desarrollar y enfrentar, cualquiera

de las empresas humanas – consideradas en sentido amplio- de la actualidad. Este nuevo estilo de filosofar, denominado <filosofía intercultural>, en sus versiones *inter-intrarreligiosa* y *liberadora-contextual*, puede llegar a ser la plataforma para el desenvolvimiento, en clave de igualdad e interdisciplinariedad, de otro tipo de racionalidades hasta ahora marginales, excluidas o secundarias que aportarían y darían lugar a grandes transformaciones.

La primera parte de la investigación nos ha conducido a conocer e interpretar el complejo *hecho* cultural – conceptualización fuerte y débil -, integrando y delimitando una serie de aspectos significativos, a partir de diversos enfoques, que nos revelan sus dificultades lingüísticas, históricas, epistemológicas, hermenéuticas, etc., y situándonos ante varios desafíos. En la segunda parte, muy conectada con la anterior, se realiza un diagnóstico de la sociedad actual, tomando como fenómeno central la emergencia del <multiculturalismo> intentando plasmar su perfil y recurriendo a los tópicos más extendidos, de diversos autores y disciplinas. De esta manera, se asienta una plataforma objetiva donde quedan esclarecidas y concretadas las condiciones básicas de un análisis o diagnóstico sociocultural bajo un marco jurídico-político. Subyace a ellas la idea de que la elaboración de un análisis de este tipo, es determinante para poder delinear y proyectar posteriormente el cambio de una serie de actitudes, relaciones y conductas, de carácter ético con el fin de poder afrontar el nuevo contexto mundial.

Ahora bien, este análisis al ser exclusivamente de carácter académico –un trabajo de estudio, reflexión e investigación- permanece sólo en una de sus primeras etapas<sup>1</sup>. No obstante, alcanza a ser un instrumento conceptual lo suficientemente iluminador de nuestra tercera parte. Ésta última, tiene por objetivo presentar el desarrollo de un nuevo paradigma de la filosofía, en dos de sus versiones más destacadas: <filosofía *interreligiosa*-intercultural> y <la *liberadora*-intercultural>. Hemos procurado no quedarnos simplemente en ofrecer un *estilo diferente* de filosofar, aunque pudiera resultar una reflexión atractiva, novedosa y hasta práctica. De ahí que, hayamos considerado valioso e importante evidenciar que, existen investigaciones correlativas en otros campos del conocimiento, en algunos aspectos más avanzadas y difundidas. De hecho, algunas áreas ya han reformulado su cuerpo de conocimientos, la forma de concebir la realidad humana cultural con sus dificultades y la experiencia de encuentro con otras culturas. Puede observarse que algunos de sus tópicos se mantienen en consonancia y en cierto paralelismo a los que intenta formular y dar contenido desde su perspectiva filosófica esa filosofía. De manera que unos y otros planteamientos se iluminan entre sí<sup>2</sup>.

Es preciso aclarar que, nuestro desarrollo inicial de la investigación partió precisamente a la inversa. Es decir, ya antes de la investigación conocíamos, aunque superficialmente, el casi

<sup>1</sup> Somos conscientes de que un análisis sociocultural, tiene que darse en una sociedad concreta y para ser completo supondría: (a) Un análisis académico; (b) Un análisis de política y planificación; (c) Un análisis de la conciencia social que surgiera de la base. Sin olvidar que, ninguno de ellos es completamente *neutro*; sin embargo, la atención y el cuidado de la reflexión puede ayudar a conseguir mayor objetividad, realismo y solidez; y cada una de esas fases nos ofrece aspectos relevantes y limitados, avances o retrocesos. Pero todas son igualmente importantes para interpretar un contexto y las interconexiones de sus elementos básicos, así como para proyectar un cambio, al poder descubrir los espacios de libertad y responsabilidad de las personas y grupos. Las condiciones de garantía para un buen análisis socio-cultural radican en que pueda ser cotejado y dialogado con los afectados y en su realización en equipo, interdisciplinar, con actitudes de honradez intelectual sobre sus límites, humildad para comprometernos en la búsqueda real, de mayor comprensión y sensibilidad.

<sup>2</sup> Por ejemplo, la experiencia de encuentro con otra cultura y el *shock* antropológico que ésta suscita, conduce a reformular nuestros datos, bagaje cultural y las maneras de conocer al *otro* distinto, porque alcanzamos a entrever nuestra limitada situación y su corto alcance – etnocéntrico -. Insuficiente para abarcar otro tipo de realidades en su especificidad, y esto afecta directamente una estructura de la racionalidad y su acceso a la verdad. Aquí es oportuno traer a memoria la trayectoria histórico-genética y la experiencia antropológica de Panikkar y Fomet-Betancourt, que se proyectó a su *nuevo estilo* de filosofía. La que sufrió una auténtica transformación en su aparato hermenéutico-epistemológico.

recién estrenado proyecto de la filosofía intercultural. Y por otro lado nos inquietaba en concreto el problema de las <sociedades multiculturales>. Sin embargo, a medida que nos aproximamos a los planteamientos de raigambre filosófico-político – las líneas por donde ha discurrido propiamente ese discurso- era creciente nuestra impresión, de que permanecía en los linderos de lo que concebíamos como cuestiones nucleares, es decir, el ámbito de las relaciones y la comunicación interculturales. Al mismo tiempo, se desarrollaba nuestra investigación intentando dilucidar un concepto de cultura que pudiera superar los límites que observaba en tales planteamientos o, cuando menos, tratar más satisfactoriamente esa problemática. En ese sentido, fue preciso un cambio de orientación y una deconstrucción radical de varias categorías, si no queríamos permanecer dando vueltas sobre el mismo círculo. Inclusive del propio modelo de racionalidad utilizado debía ser revisado por ser incapaz de poder dar cuenta de la nueva situación actual en todas sus dimensiones. Por eso optamos por profundizar en el planteamiento de filosofía intercultural, ya que vislumbramos que podía responder de mejor forma a las relaciones específicamente interculturales. De esta manera las partes primera y segunda, también tratarían de rescatar algunos de los aspectos no contenidos y simplemente intuidos en la tercera parte. Es de mencionar que en el momento de abordar de lleno el planteamiento – diacrónico - de la filosofía intercultural, éste – como puede verificarse en los últimos planteamientos de Panikkar y Fornet-Betancourt - se levantaba ya como un discurso alternativo frente al multiculturalismo.

Por último, es preciso añadir que la propia *condición intercultural* vivida ha influido para motivar profundamente esta investigación, contrastar y realizar las opciones que se desprendían de esta tarea, así como la búsqueda de respuestas a interrogantes que siempre nos han inquietado. En ese sentido, es también un intento poner luz en la propia experiencia. A esto se une el hecho de vislumbrar la <interculturalidad> como una temática punta o de relieve, *signo* incluso de nuestro tiempo, donde se jugará parte de nuestro futuro. Y constituye, según la perspectiva adoptada aquí, una clave fundamental para promover una experiencia positiva y rica, a la vez que realista y de apertura mental, que apoye y favorezca la creación de caminos comunes – y recíprocos- donde todos podamos <con-vivir>.

### ***Tesis sobre la cultura.***

1. Por lo general, se nos ha transmitido la idea de que existe *una y única Cultura* - con mayúscula -, semejante a un todo homogéneo y estático. Cuando en la realidad hoy más que nunca percibimos una «pluralidad de culturas históricas», en las cuales coexisten – en clave de relación, lucha o conflicto- diversas tradiciones. Esto hace imprescindible tomar en cuenta la aportación realizada por la antropología que distingue grandes y pequeñas tradiciones en el interior de cada cultura<sup>3</sup>.
2. En nombre de las categorías del *universalismo* y el *esencialismo* asistimos al abandono del término de la noción de «Ideología» para el análisis de la cultura. Pero resulta muy difícil concebir que no haya particularidad que, por definición, no se oponga a alguna forma de universalidad, ‘esencial’ o históricamente construida<sup>4</sup>. Un pensamiento crítico,

<sup>3</sup> Aquí no hay que olvidar, que por lo general las grandes tradiciones pueden integrar a las pequeñas, pero también reprimir otros elementos considerados esenciales a su identidad por un pueblo, ignorando completamente lo subordinado, marginal y tribal; esa represión sería el resultado: de un proceso natural de integración, o bien, de un proceso político de dominación o sometimiento, convirtiéndose de alguna manera, en la normativa a seguir.

<sup>4</sup> Cf. GRÜNER, E. (1998). «Introducción», en: *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Bs.As.: Paidós, 24-26.

posible y eficaz, inicia por interrogar las *relaciones tensiones e interrelaciones* entre el universalismo y el particularismo, así como su conexión con las *representaciones del mundo dominantes, los juegos del lenguaje y los aspectos relacionados con el reconocimiento teórico y político*. Y todo esto con mayor acento dado que define significativamente una cultura en la era de la globalización.

3. Toda cultura está siempre en <continuo dinamismo>. Esto significa que experimenta la creación y la recreación, las tensiones, el conflicto y la interconexión con otras culturas. Por eso las afecta y es afectada, influye y es influida por ellas; de ahí que, afirmamos la inexistencia prácticamente de ninguna cultura estática, ni en aislamiento total.
4. Esto supone que toda cultura experimenta como condición ordinaria, el estar <en relación> y <en cambio>, y es el resultado de un *cruce* continuo de tradiciones diversas. Ese es el marco sobre el que se integra el juego entre sus dimensiones *intra, extra e interculturalidad* y, nos describe su inserción en la *lógica* de varias tradiciones. Por eso afirmamos la existencia de dimensiones *relacionales propias y presentes* en toda cultura, que inciden y son vertebradas a través de la *lógica de sus tradiciones*.
5. Aún cuando observamos que, la cultura es una de las dimensiones más prácticas de la existencia humana, muchas veces corremos el riesgo de racionalizarla en exceso; así como de personalizarla – al identificarla con alguna cultura en exclusiva –, lo cual se presta a distorsionar y reducir fácilmente nuestra perspectiva. Olvidando que, sólo existen culturas *vivas, concretas y específicas*, desarrolladas *aquí y ahora*. Por eso afirmamos que la cultura no sólo se ve o analiza, sino que se “gusta, se toca, se siente y se vive”, y es una manera de *estar y ocuparse* del mundo.
6. La teorización sobre la cultura puede situarnos frente a aspectos – contenidos, tensiones, enfoques- y niveles diferentes para comprenderla y acceder parcialmente a ella; esto hace que hablemos de modelos o tipologías, de morfología de la cultura vinculándola a aspectos económicos, políticos, sociales, religiosos... así como a discursos morales y políticos; de ideología. Ello nos permite conocer sus aspectos más pregnantes, el abuso que se ha hecho de esta realidad en el lenguaje – académico, educativo, político, etc.-, captar que posee múltiples acepciones, contradictorias entre sí y hasta paradójicas y su trayectoria a través de innumerables dificultades. Aún hoy, no existe consenso respecto a su definición y tópicos fundamentales. Por eso decimos que es un término de <versión múltiple>.
7. La trayectoria sobre la teorización de la cultura nos desvela que ha crecido al nivel cuantitativo, pues es prolífica en definiciones procedentes de todas las disciplinas; también al nivel formal, puesto que ha formulado sus tipologías y enfoques diversos y finalmente, al nivel cualitativo, ya que se abrió a una mayor comprensión, a la evolución de sus contenidos y a otros nuevos. Con ello, ha ganado en nuevas perspectivas de estudio, incluso, dando origen a otras disciplinas. Por eso afirmamos que crece rehaciéndose y renovándose continuamente.
8. Todos los aspectos relacionados con cualquier teorización cultural y su vinculación a las esferas económicas, políticas, sociales, religiosas, etc., aparecen determinados por cada época, por cada disciplina y escuela, incluso por la posición personal de cada autor. Analizar el conjunto de estos aspectos y sus interrelaciones, así como un contacto directo, nos conducen a comprender la *vivencia* de ese grupo cultural. Por eso afirmamos que ninguna comprensión sobre la cultura es atemporal, acontextual, ni neutral. Tampoco puede prescindir del análisis sobre su infraestructura socio-política-económica y religiosa, así como de su dimensión psíquica- cognitiva y lingüística.
9. La cultura actual pone de relieve un universo diversificado, fragmentario y provocativo. Integra *universos culturales distintos*, por eso encontramos en ella manifestaciones de la cultura popular y la cultura erudita, del arte, la ciencia, la artesanía, tecnología-comunicación-informática -; un

carácter masivo, urbano e industrial globalizado<sup>5</sup>; la relación entre la política y la identidad. Y, por tanto, además de los condicionamientos modernos y postmodernos, comienzan a dejarse ver los de tipo cibernético y a saltar en nuestro escenario aún con mayor fuerza las *culturas de la resistencia*. Esto en conjunto genera formas de expresión y producción cultural muy originales. Por eso afirmamos que nos ayudaría más, tanto para acceder a la cultura como para comprenderla, concebirla mediante la imagen de un *caleidoscopio*.

10. Toda cultura puede ser estudiada como un sistema y un proceso dentro de una o varias tradiciones. Su perfil básico puede conocerse interpretando y manteniendo como referencias las categorías de espacio, tiempo, identidad y diferencia, fronteras, trayectoria histórica, centros, cosmovisión, formas de relación e interconexión con otras culturas, normas aceptadas, valores comprendidos, motivaciones de la vida cotidiana y pública, etc. Por eso afirmamos que este perfil nos permite acceder al *estilo* propio de cada cultura.
11. Toda cultura requiere ciertas *condiciones* para poder materializar sus relaciones económicas, políticas, sociales, etc. Esto constituye su marco referencial básico del encuadre humano – nicho ecológico –; lo cual hasta cierto punto nos condiciona operando como una especie de *programación* pero nunca nos determina en nuestras ideas y comportamientos.
12. Toda cultura posee una serie de funciones, entre las que destacan: la función social, la función epistemológica, la función valorativa y la función simbólica. Nos interesa señalar que esto crea una manera específica acceder a la realidad, de conocer y de relacionarse, de autocomprenderse, la configuración de su racionalidad y su sensibilidad.
13. Toda cultura pretende ofrecer a sus miembros un amplio horizonte de trascendencia, por eso, en principio, suele ser etnocéntrica y toma como medida de lo *normal* y *natural*, lo *propio*<sup>6</sup>. Así forja su conceptualización acerca de lo extraño y extranjero, sus fronteras – físicas, mentales, etc.–, que categoriza en un sistema. Pero su sentido de pertenencia – identidad y diferencia – precisamente se delimita en la *interactuación* con las otras culturas, e incluso al interior de la propia cultura.
14. A no ser que hayamos estado *expuestos* a la información o contacto con varias culturas distintas, será muy difícil que seamos capaces de contrastar y descubrir la gran variedad de lógicas y referencias presididas por cada una de ellas; no obstante, requerimos también del *esfuerzo* intencionado para aprender a apreciar que ellas ven la realidad muy distinta, de lo contrario, tenderemos a catalogarla de extraña, irracional, equivocada e inferior a la nuestra.
15. Ninguna cultura es perfecta, ni autosuficiente. Bastaría para confirmarlo echar un vistazo a la historia – o historias -. Por eso puede ser vista como *memoria del sufrimiento acumulado*. Y en ese sentido cada una tiene que hacer su propio camino de liberación. Un criterio importante para valorarlas será observar de qué manera responde a las necesidades de sus miembros – básicas: biológicas, psicológicas, religiosas o de trascendencia –.
16. Las grandes transformaciones sociales, políticas, económicas, etc., requieren grandes cambios culturales y viceversa; pues toda cultura sostiene o apoya, directa o indirectamente, y a veces de

---

<sup>5</sup> Cf. Para estos tres últimos aspectos y la emergencia de la economía capitalista-urbana y su vinculación a la emergencia de nuevas formas de cultura, ver el desarrollo realizado por: HALL, J. R. / NEITZ, M. J. (1993). *Culture sociological perspectives*. New Jersey: Prentice Hall, 44-89.

<sup>6</sup> Si bien en Europa el racismo y la xenofobia cierran las puertas a los inmigrantes del Tercer y Cuarto Mundo, y se observa el renacer de movimientos neonazistas y nacionalismos exacerbados; en referencia a estos últimos países no están exentos de vivir el racismo; i.e., en México, mientras se alaban las antiguas civilizaciones y constitucionalmente se establece la igualdad de todos los mexicanos, ésta no se hace efectiva para los pueblos indígenas que constituyen del 12 al 15% de su población total.

manera recurrente determinadas estructuras de injusticia, pobreza, marginación y opresión, que cuidadosamente legítima. De ahí, que el trabajo por un cambio socio-cultural, sea abstracto hasta que no se encuentra el material y los medios necesarios y se logra incidir en los ideales y las motivaciones de la cultura. Ésta es una labor de lenta espera, que corresponde realizar a los miembros de propia cultura, aunque pudieran estar motivados a ella por los procesos de otras culturas, e inclusive por la influencia de un líder ajeno a ella. Por eso afirmamos que sólo de manera gradual podremos captar algunas de sus transformaciones estructurales de cualquier cultura que, articuladas gradualmente mediante y opciones que las va definiendo.

17. Pese a las múltiples acepciones y connotaciones de la cultura; así como a la afirmación de carácter antropológico: *Todas las personas y pueblos son, por definición, seres culturales*. O si se quiere, la cultura constituye un «invariante humano». Pero en la realidad, a juzgar por determinados comentarios, esto no es aceptado como tal. No *creemos* que sea así. El mismo lenguaje corriente sobre la noción de cultura no da cabida a equívocos. De manera que, al denotar que una persona tiene <mucha cultura>, claramente asociamos a esa idea a la posesión de un caudal considerable de conocimientos o información – vertiente intelectual –, por eso ‘sabe vivir’ e incluso, relacionarse con educación – o cortesía -. Tal comprensión corresponde al modelo ilustrado de cultura. Y distinguimos fácilmente a ésta persona del <inculto> que, es bruto, salvaje, incivilizado, al que ‘lógicamente’ hemos de domesticar. Por eso afirmamos que, todavía hablar de *cultura* o *incultura* posee una gran carga valorativa y no podemos obviarla, ni hacer caso omiso de ello pues influye en nuestras actitudes, decisiones y comportamientos; ya que incluso transita en nuestro interior, aquí nos referimos a nuestras imágenes sobre el otro distinto, nuestros juicios y apreciaciones acerca de su aparato lógico-conceptual, etc.
18. La antropología al hablar de cualquier cultura – china, japonesa, indígena, etc.- *no acepta valorarlas mediante escalas o referencias ajenas a ellas*. Sin embargo, en la práctica y de mayor alcance, la alternativa llevada a cabo tampoco ha sido la inculturación<sup>7</sup>, sino partir propiamente de la <cultura europea>, que opera como filtro – cultural - o referencia básica de toda una serie de aspectos –entre ellos un modelo racional- y sus políticas; y de ahí, se pasa hacia la de otros países y sus diferentes culturas. Esa dinámica se repite una y otra vez, y parece ser dominante todavía en muchos de los ciudadanos de a pie, sectores académicos, sociales y religiosos. No obstante, es lícito e inevitable que cada uno nos preguntemos, cuántas de las cosas ajenas a nuestra cultura no podemos juzgar externamente; inclusive, dónde habrían de situarse los límites acerca de lo que sí podemos juzgar. Pero todo juicio al respecto supone discernimiento y es imprescindible una actitud de sensibilidad y consideración de los contextos específicos, acompañado del abandono de nuestro colonialismo ético. Es ahí donde podemos colocar la *necesidad de una nueva óptica y criterios de aproximación* a las diferentes culturas. Por eso afirmamos que el mejor antídoto contra una perspectiva *etnocentrista y monocultural* – hasta cierto punto, son aspectos inevitables en nuestra formación - es desarrollar una perspectiva intercultural.

---

<sup>7</sup> Tengamos en cuenta que la *inculturación*, hasta no hace mucho, parecía ofrecer una alternativa idónea, sin embargo, hoy ya nos revela algunas serias inconsistencias y bastantes dificultades para poder ser admitida, máxime cuando es un proceso dirigido y normado por una cultura ajena, que funciona como normativa. No sólo en el ámbito filosófico como ha puesto de relieve Fomet-Betancourt, sino también en el teológico. Puede verse una lectura crítica al respecto, en el contexto de la cultura de la India. Cf. AMALADOSS, M. 1998: 7-50.

*Tesis sobre el multiculturalismo*

1. De la cultura contemporánea se pueden realizar varios tipos de diagnósticos, pero no puede ser entendida sin aludir a su vertiente política y su vinculación a la vertiente psicológica; Enmarcada entre el contexto del fenómeno de la globalización y su contrapartida el fenómeno del <multiculturalismo>. Destacan entre sus horizontes: la conciencia de los derechos humanos y los derechos culturales, así como los de la mujer, las minorías sexuales, étnicas, nacionales, etc.<sup>8</sup> Así puede delinearse una cultura postmoderna, consciente del pluralismo a todos los niveles – cultural, religioso, etc., – acentúa el particularismo y de la necesidad del diálogo, su pretensión de ser democrática y neutral; aprecia y se representa a sí misma mediante los microrelatos; y alberga en su seno a varios tipos de movimientos sociales: feministas, nacionalistas, indigenistas, ecologistas, etc.
2. Pero no existe una conceptualización unívoca del multiculturalismo. Es difícil rastrear los orígenes de éste debate. Distinguir con claridad sus principales tópicos, la problemática que genera y su incidencia. Así como detectar una posible configuración, que pudiera servirnos como paradigma sobre las sociedades multiculturales. Esto supone emprender un análisis a través de diversas perspectivas, situar y distinguir sus variantes y las críticas realizadas por varios autores, con el objetivo de lograr una toma de postura. Lo que sí es indudable es que su interpretación se encuentra muy relacionada con el ambiente geopolítico de procedencia y se comprende de manera distinta en cada <contexto de emergencia> e inclusive si atendemos a los distintos <contextos de recepción><sup>9</sup>. En general, cabe afirmar que, la conceptualización del multiculturalismo está muy relacionada con una opción concreta de la noción de cultura, sus fronteras y cruces; la estratificación política, la diferenciación y la valoración de la pluralidad; así como la heterogeneidad de tradiciones, cosmovisiones, religiones, lenguas, etc. Y pretende plantear tales aspectos sobre un plano de igualdad, ampliando así al máximo el horizonte intelectual y del espíritu humano. Pues se tiene la conciencia de la posible legitimidad, estima y el reconocimiento positivo de otros grupos y sus valores, su respectivo sentido de la vida y sus tradiciones. Por eso afirmamos que el fenómeno del multiculturalismo se presenta de muy diversas formas, a veces confusas y problemáticas entre sí<sup>10</sup> y representa pues un desafío al nivel hermenéutico y epistemológico.
3. El multiculturalismo es una palabra clave y provocativa – de fundamentalismos, nacionalismos, etc.- en nuestras sociedades. En donde la *diferenciación* es sobreacentuada y los *límites* necesarios para una convivencia enriquecedora entre las culturas se hacen en ocasiones imperceptibles. Por eso afirmamos que también representa un desafío a nuestro sentido y modo de convivir con los otros distintos a nosotros.
4. El *otro distinto*, representa una cultura con todo lo que esta implica. Necesitamos, como primer paso, crear en nosotros el deseo de establecer una relación positiva; porque se

---

<sup>8</sup> Sin olvidar que existen distinciones para la consideración de cada uno de estos tipos de grupos (cf. pp. 146 ss.) y del papel que han desempeñado los NMS como movimientos alternativos, hasta cierto punto – para algunos autores- *sustitutivos* – de los movimientos de las luchas de clases, ejerciendo una ‘micropolítica’ a disposición del pluralismo y el capitalismo contemporáneo.

<sup>9</sup> La creciente literatura respecto a la temática multicultural, puede hacernos olvidar problemas con dimensiones tan profundas como la injusticia y la pobreza que aqueja cada vez más a los países del Tercer o el Cuarto Mundo; frente a ellos ese debate no sólo se convierte en un conjunto meras discusiones bizantinas, sino que resulta totalmente estéril puesto que resulta imposible conceder credibilidad al sistema liberal en tales contextos.

<sup>10</sup> Ya que es difícil distinguir si se trata del problema de convivencia entre las culturas y subculturas, que deriva por cauces a veces imperceptibles; ya sea de la problemática y tensiones económicas generadas entre las sociedades ricas y pobres – Primero y Tercer Mundo-; o bien, los problemas entre culturas y las grandes religiones mundiales, que implican formas de vida y de sentido, y sus tradiciones de carácter ético.



percibimos que, todavía laten en nuestro interior, y por lo tanto, no son explícitas, la falta de aceptación, reconocimiento, creencia en el posible enriquecimiento y maduración a través de esa relación. A esto hay que agregar que él, muchas veces, llega sin haber sido llamado. En condiciones deplorables – lo que le convierte en alguien más desagradable a nuestro ojos-, nos parece raro y despierta todo tipo de sospechas, hasta sentirlo una ‘carga’ y atribuirle varios de los problemas que ya vivía desde tal sociedad – es decir, le convertimos en ‘chivo expiatorio’-. Por eso afirmamos que hemos de ir pensando cómo introducirlo con carácter de sujeto en nuestra sociedad y no simplemente porqué está causando conflictos, ni sacudírnoslo ‘diplomáticamente’ mediante restricciones en las políticas de extranjería y migración.

5. Para una adecuada articulación de una sociedad multicultural, la educación, los medios de comunicación y la informatización juegan un papel primordial. Éstos tendrían que permitir a todos los miembros de una sociedad generar actitudes y disposiciones de ánimo positivas con relación a los otros *diferentes*, un esfuerzo de apertura y de respeto para entender otras formas de vivir, de pensar, de relacionarse, etc., en función de sus necesidades concretas, y crear comunidades de acogida contra actitudes excluyentes e intolerantes. Así como realizar el esfuerzo de ampliar el *canon* de autores acreditados presentados en los curriculum escolares.
6. El multiculturalismo obliga a repensar el marco de lo político y la justificación moral de la política. Dado que la posibilidad de poder salvaguardar el creciente pluralismo, dentro y fuera de nuestras sociedades y culturas, en condiciones de igualdad, dependerá en buena medida del tratamiento que se le dé y de la manera cómo se conciba esa diversidad, acompañada de su conjunto de supuestos. El debate entre el comunitarismo y el liberalismo representa un intento de respuesta desde el marco jurídico-político liberal. Sin embargo, esta perspectiva resulta bastante corta de visión. No alcanza a calar en la problemática profunda y todas las implicaciones que le son inherentes, suscitadas por el contacto entre las culturas. Incluso, por el simple hecho de que sus medidas político, económico, sociales, etc., son llevadas a la práctica sin tener en cuenta ó anulando a la mayoría de la población que es afectada por ellas, y para quienes representa un sistema muy poco creíble. Ya que por lo general, sus políticas internas distan mucho de las propuestas planteadas al nivel internacional. De ahí que, su pretendida universalidad quede en entredicho. Finalmente, la <cultura democrática liberal> es sólo *una* entre tantas, sin negar sus logros, pero tampoco es inteligible para todas las demás culturas políticas, aún cuando nos parezca lo más obvio, normal y racional.
7. El multiculturalismo como hecho social en ‘bruto’ supone al menos tres aspectos interrelacionados: (a) El reconocimiento en condiciones de paridad de los diferentes grupos; (b) La posibilidad de interacción social entre ellos y el carácter irreversible de la cuestión multicultural, que no puede ser eliminada por la reducción de los diferentes grupos a uno que, bajo condiciones de ‘legitimidad’- cuestión por ser interrogada -, se siente autorizado a absorberlos. (c) La combinación, desde el punto de vista empírico, de una serie de elementos diversos, niveles y orientaciones de acción, situados en contextos históricos, según estructuras sociales y un ‘entramado de relaciones’ donde pueden darse la presencia o ausencia de conflicto, solidaridad, cohesión, límites, etc. Por eso afirmamos que, el multiculturalismo es un fenómeno que caracteriza nuestras sociedades complejas y no bastan un tipo de medidas jurídico-políticas. Exige crear todo un entorno de acogida, apertura, confianza, lenguaje, conocimiento intencionado, etc.
8. El multiculturalismo para algunos es la causa, el efecto o la otra cara de la realidad de la globalización. O si se quiere, se sitúa en la intersección entre la “*universalización económica, informacional y del modelo civilizatorio científico-técnico y la eclosión del mercado pluralismo,*

*intercultural y al interior de cada cultura*”<sup>11</sup>. Otros autores se refieren a él como: ‘un universalismo disfrazado’, ‘una reacción inadecuada de la izquierda frente a la manifestación del capitalismo tardío’, ‘la abierta hiperincomensurabilidad entre las culturas’, ‘una variante del liberalismo’ – de ahí su denominación: *multiculturalismo liberal* –, ‘la evidencia de un límite’, concretamente, del sistema liberal al no poder integrar en sí un conjunto de comunidades, al parecer, excluyentes entre sí. Por eso afirmamos que su encuadre es la sociedad democrática liberal o aquella que está en vías de constituirse como tal, pero de cualquier modo nos anuncia que ha entrado en una fase crítica y de cuestionamiento profundo al interior.

9. El multiculturalismo puede ser visto como una categoría *analítica y crítica* contra la imposición de la homogeneización en diversos campos de estudio; *reconfiguradora* de categorías dominantes e insuficientes para una lectura e interpretación de nuestro tiempo; *desafiante* porque nos plantea el reto de buscar y crear un nuevo modelo de con-vivencia e interdependencia; *desmitificadora* de una concepción concreta de la cultura; *fronteriza* e *interdisciplinar* porque se vincula a una serie de ramificaciones disciplinarias, hechos sociales y términos, i.e., multiethnicidad, interculturalidad, transculturalidad. Estas categorías mantienen en común su alusión al devenir. No obstante resultan confusas cuando se intenta una labor de delimitación, inclusive, al ser traducidas a distintas lenguas y hacerlas extensivas, de forma homogénea, a distintas experiencias sociales; puede ser también una especie de <juego de límites> entre los espacios – materiales y simbólicos – y grupos culturales diversos que, en su interacción manifiestan tensiones, entrecruzamientos, descentramientos, la identificación y diferencia, antagonismos – universalismo vs. particularismo, minorías vs. mayorías – y refleja un trasvase político, ideológico, jurídico, psíquico y cultural. Finalmente, *una nueva ideología* mantenida por el sistema liberal. Por eso afirmamos que el multiculturalismo, en principio, es igualmente un problema de referencia práctica y detonante de una revisión teórica. Nos ha de llevar a la ‘sospecha’, y por ello, a una revisión de *todo lo humano* en búsqueda de la promoción de una serie de valores. Y a poder implementar nuevas técnicas y herramientas para describir, nombrar, reconocer la propia situación, con su enfoque y límites precisos.
10. El multiculturalismo está presente, simultáneamente, como una de las categorías fundamenta para interpretar y aproximarnos a la problematización de nuestras sociedades modernas: Londres, Nueva York, París, y también para describir el auténtico mosaico que configura en sus orígenes las sociedades tercermundistas: Brasil, México, La India, etc. Pero igualmente fue un fenómeno que caracterizó a las sociedades más antiguas: Estambul, Venecia, Toledo, etc. Esto nos remite a una serie de *transformaciones* continuas de índole político, económico, sociocultural, histórico a un nivel local, regional e internacional. Por afirmamos que el multiculturalismo, según lo contemplemos, puede ser un fenómeno tan novedoso como antiguo. Lo que sí es claro, es que apunta a un *modo de interrelación entre los distintos grupos humanos en el marco de un espacio geográfico determinado*. Y trasladado a nuestras ciudades actuales las describiríamos como «ciudades sin mapas».
11. Desde un enfoque evolutivo y poligénico, la *condición multicultural* representa una de las categorías más antiguas de la humanidad, surgida en *lugares distintos* del planeta con una gran variación de virtualidades – nunca idénticas, ni uniformes – que generaron la gran variedad de razas y culturas que hoy conocemos. De ahí que, sí el «mestizaje cultural» ha existido desde siempre no sólo entre los grupos culturales distintos – y hoy se admite que, la ‘raza pura’ fue sólo un mito o ideología forjado en vistas a una cohesión política y la autoprotección, según los intereses de una cultura dominante -. A esto hemos de agregar que, la afirmación de que no

<sup>11</sup> PÉREZ TAPIAS, J. A. (1997). *El vértigo del universalismo y los límites de nuestras identidades*. En: A.A. V.V. *Pensar lo humano*. Madrid: Iberoamericana, 299.

existe una limitación de fecundidad entre las razas, ni es cierto que se produzca una degeneración por el matrimonio entre razas distintas; además, el asentamiento y constitución de las ciudades multiculturales, son un hecho histórico verificado desde la antigüedad. Inclusive nuestro conocimiento, ciencia, arte y filosofía, etc., se han producido por el cruce de tradiciones, el manejo social y bajo circunstancias bien diversas. Por eso afirmamos que es lícito interrogarnos cómo es que nuestra percepción, categorías epistemológicas y orientación teórico-práctica, esté tan poco abierta, o si se quiere, sea tan *monocultural*.

12. El multiculturalismo no tendría sentido si no se concibe desde el *intercambio* y el *flujo de comunicación*, mediante diversas categorías de expresión, análisis e interpretación. Su emergencia, cada vez, es más acuciante e irreversible. Y afecta a la posición socio-simbólica *real* de aquellos a los que concierne. Precisamente por eso, es un fenómeno que no podemos subestimar a ningún nivel, porque ahí se juega parte de nuestros futuros. Por eso afirmamos que, de manera ineludible, arranca de nosotros el interrogante ¿podremos con-vivir juntos? Lo que se convierte en una seria preocupación y en el trasfondo aparece cierta ruptura – conmocionante - de nuestros suelos – de seguridades, en sentido amplio.
13. El debate sobre el multiculturalismo, de raigambre filosófico-político, ha tenido gran incidencia en diversas disciplinas. Habermas y Taylor nos presentan sus planteamientos y matices, una manera concreta de visualizar el problema según sus fuentes, la creación e implementación de su herramienta conceptual y metodológica, en función del respectivo marco geopolítico concreto de procedencia. Pero subyace la plataforma común del liberalismo entendida como la mejor opción, de carácter jurídico-político, para enfrentar la problemática y el cambio de las sociedades complejas multiculturales.
14. Habermas se mueve a partir de su <Teoría procedimental y participativa del Derecho> y concibe el <Patriotismo Constitucional> como el marco mayor de integración de los ciudadanos para una *cultura política común*, cuya lealtad le interesa asegurar. Ésta estructura marca su discurso y contenidos; la distinción de planos –político, moral y jurídico –; y subraya que al orden jurídico sólo le interesa el comportamiento legal – legítimo –, dejando el aspecto de motivación a la obediencia de la norma a cada uno.
15. A modo de resumen, la *neutralidad* del derecho sólo puede ser garantizada por el *consenso sobre los procesos legítimos legislativos y del uso del poder*. Su universalismo queda reflejado en ese *someterse y abrirse* al intercambio, libre de coacciones, con las culturas minoritarias. Por tanto:
  - (a) La realización del proceso democrático y el principio de ciudadanía activa<sup>12</sup>, conservando su referencia a la Constitución, son sus piezas clave.
  - (b) Afirmar la posibilidad de verificar la <vertiente ética del liberalismo> que, no es equivalente a la ausencia de un discurso ético político. Porque concibe se da una *impregnación ético-política*, no sólo en el contenido universal de los principios y derechos humanos, las comunidades como formas y expresión suya particular, sino en la realización del mismo proceso democrático. Dado que éste implica una articulación a contextos que necesitan de la política, de discursos de autocomprensión ético-política, de discusiones sobre una concepción compartida de vida buena y del deseo de autenticidad en la ciudadanía por irse aclarando en cómo tratar su destino histórico, las relaciones mutuas y con la naturaleza, el lenguaje, curriculum escolar, etc.

<sup>12</sup> Ya se desarrollaron las objeciones por parte de Taylor hacia ese principio y, nosotros hemos agregado, las de Freire - concientización y liberación – y Curle – empoderamiento-.

- (c) Asume la necesidad de *cohesión* en la sociedad. Al Estado le corresponde exclusivamente mantener la simetría entre la autonomía individual y la pública, y mantener un doble nivel de integración: la integridad étnica, por la que reconoce identidades colectivas distintas y la integridad política, por la que reconoce que todos los ciudadanos sean concebidos simétricamente. Con ello mantiene la distinción, la neutralidad del sistema y los principios de derecho<sup>13</sup>. Opta por una <política del reconocimiento igualitario de los individuos pertenecientes a diversas culturas>; concibe la identidad creada por la socialización y articulada a los mundos de vida, por eso, desde ahí es donde ha de ser protegida.
- (d) Un punto decisivo en su argumentación es que no admite la imposición y con ello la sujeción de la vida ciudadana a las orientaciones éticas fundamentales de la cultura dominante – aunque en la práctica, asume el neoliberalismo que opera de esa manera-. Ya que eso les restaría a los miembros de una cultura, la posibilidad de analizar y criticarla con libertad. Y con ello, su derecho a optar continuarla, transformarla, intercambiarla, romper con ella y distanciarse en búsqueda de otras alternativas. Esto también podría favorecer el aprendizaje de otras culturas, y el no asentarse rígidamente en una identidad, aún cuando goce del reconocimiento legítimo de su constitución. Por eso, según su perspectiva, no es necesario abandonar la propia cultura de origen, ni es justificable ninguna asimilación obligada.
16. En cambio Taylor parte de una visión hermenéutica e histórico-filosófica. Analiza las categorías de dignidad, identidad –autenticidad- y reconocimiento, a la luz de las sociedades multiculturales y, en particular, desde su preocupación por las minorías étnicas canadienses. Subraya la tesis de *la dignidad e identidad-reconocimiento* como condición de salud e integridad de la persona – un horizonte moral -. La importancia de que sea asumida por el propio sujeto en su originalidad y su desarrollo mediante una relación dialógica en el seno de una comunidad cultural. Sin la cual no se puede existir, pues necesitamos personas para hablar y contrastar, y el reconocimiento para autodefinirnos. De ahí que, si en la comunidad política existe una cultura dominante y las otras son despreciadas, esto genera la formación de una identidad débil, una autoestima disminuida y, con ello, su imposibilidad para vencer obstáculos, aún cuando estos hayan desaparecido. Por eso, él reivindica un *reconocimiento público* de las culturas minoritarias e interroga la ‘aparente’ neutralidad del liberalismo, al que acusa de *homogeneizador* y *ceguera* frente a las diferencias, y de falta de neutralidad al presuponer una ética-política específica. Así, opta por una <política del reconocimiento diferenciado de las culturas>.
17. En el sector académico, Taylor nos plantea ampliar y modificar el canon de autores acreditados revisando las imágenes proyectadas, que denotan una preferencia por el *varón blanco burgués y muerto*, como modelos únicos de creación y validez en todas las disciplinas. Esto provocó la exclusión sistemática de las mujeres, otras razas y culturas, o bien proyectó imágenes suyas humillantes o de inferioridad; con ello impide y dificulta un desarrollo saludable e íntegro de su identidad. Por eso nos invita a iniciarnos en los «estudios comparativos culturales», y nos pide partir del *igual respeto a todas las culturas*. Para esto hemos de procurar, en principio, emitir juicios de carácter positivo, principalmente de aquellas culturas que no conocemos con profundidad. Y evitar todo juicio prematuro – aunque sea positivo - dado que resultan igualmente etnocéntricos. Deja los <juicios de valor> para un segundo momento, ya que presuponen la transformación por el

<sup>13</sup> En el caso de que ambos niveles de integración –étnico y político- llegaran a coincidir, se usurparía a la cultura mayoritaria sus privilegios a costa de la igualdad de derechos con otras formas de vida culturales, violándose toda pretensión de reconocimiento recíproco.

‘otro’. Finalmente, distingue entre sí poseen *igual* valor las distintas producciones culturales, de la cuestión, de imponer o exigir que así sea percibido o encontrado unánimemente por todas las personas. Pues no se trata de ponerse de manera indiscriminada de su lado, ya que tal actitud implica condescendencia, pero no un respeto auténtico.

18. En el nivel más general el multiculturalismo nos pone frente a la *conciencia* emergente de nuestro tiempo, que va cristalizando en un reconocimiento del derecho de todas y cada una de las culturas, a una existencia y desarrollo propio, en un plano de igualdad. Y esto significa:
  - (a) El derecho de cada persona a aprender, conocer y vivir su cultura originaria; y supone poder investigar personalmente la propia identidad como tarea intransferible y necesaria para la salud, integridad, maduración, que nos permite autodefinirnos; la identidad se comprende como horizonte moral, ya que ha de ser aceptada y define aquello que nos importa.
  - (b) Cualquiera que sea la manera de concebir la construcción de la identidad, por socialización en los mundos de vida o dialógicamente, siempre necesitamos de la comunidad como plataforma de encuadre de la existencia humana y del reconocimiento, su negociación y la lucha por él.
  - (c) La sola profundización en lo propio, puede hacer que pase desapercibida la diversidad, y así se pierda esa riqueza. El resultado a la larga sería la segregación, marginación y empobrecimiento, hasta llegar a la vivencia en el gheto, integración, eliminación, etc., y por supuesto, estrechez de horizontes y una pérdida de visión de la totalidad.
  - (d) Hay que subrayar el cultivo de la capacidad de distanciamiento crítico para contemplar y discernir la propia tradición cultural y, con ello, las posibilidades de continuarla, transformarla, intercambiarla, romper con ella e iniciar nuevos caminos – derecho a la opción y ruptura cultural -. Por eso no se admite, ni es justificable, ningún tipo de asimilación obligada, fundamentalismo, ni nacionalismo. Y ni siquiera asentarse rígidamente en una identidad aún cuando esa comunidad estuviera legítimamente constituida.
  - (e) Lo anterior, implica también, que puede promover igualmente el desarrollo de la propia identidad cultural y la igualdad social aunada al respeto y a la colaboración con otras culturas, creando los cauces concretos y necesarios para realizar tal empresa. Sin olvidar que la identidad no se fragua exclusivamente al interior de una comunidad sino en los límites, donde se da la interrelación con otras comunidades.
19. El multiculturalismo desde la perspectiva de un planteamiento de carácter ético y moral, nos lleva a replantear:
  - (a) La interpretación del hombre y la mujer no sólo como seres sociales sino también como seres *territoriales* – en sentido físico y simbólico -. Y a subrayar la importancia del sentido de identidad y, con ello, de la pertenencia a una comunidad cultural determinada.
  - (b) Ha desenmascarar un proyecto ético universalista –con sus implicaciones políticas– elaborado desde una determinada concepción de racionalidad con la *pretensión* – universalista - de verdad y corrección, vinculado al etnocentrismo eurocéntrico.
  - (c) La relación tensa entre universalismo y particularismo, mediada por la identidad que exige correlacionar límites y posibilidades, inclusive analizar sus posturas extremas respectivas y fundamentalistas – políticas o religiosas -, y sus consecuencias.
  - (d) Ha interrogarnos por la defensa de valores universales para la democracia, por los derechos humanos y la posibilidad de su relectura en clave transcultural; porque aunque reflejen la concurrencia y el consenso de varias culturas, en general, proceden de una vinculación –

directa o indirecta – con la matriz cultural occidental. Y precisamente las culturas de otra procedencia diversa son las los ponen en entredicho, en su formulación y la misma práctica.

- (e) Ayudarnos a descubrir el tipo de valores procedentes de otras culturas que pudieran ser reconocidos y practicados. Aquí es donde la <crítica intercultural> operaría como condición de posibilidad y garantía suya; sin eliminar que puede nunca ser eliminada una mirada dirigida a lo profundo y válido de un pueblo, generado a través de su historia. Lo que no podemos descartar de antemano por ser distinto, por nuestra falta de sensibilidad y de recursos adecuados para acceder a su comprensión.
  - (f) Analizar la discriminación y estereotipos existentes y la promoción del pluralismo cultural –que no es como algunos superficialmente interpretan, agregar <más> folklore o exotismo -. Esto supondría asumir que las diferencias entre pueblos o clases sociales son fundamentalmente socio-culturales, no de origen biológico o genético.
  - (g) Adquirir un mínimo conocimiento de las diversas culturas, de sus itinerarios históricos culturales, de sus procesos dinámicos de interrelación, su modo de vida en función del entramado económico, político, social; considerado como clave fundamental en el cual se insertan y a cuya luz se puede comprender y interpretar, en parte, la *interrelación* entre culturas concretas. Ya que, además, el mencionado entramado crea campos de poder y dominio, que operan abiertamente en la relación establecida entre culturas. Incluso, al nivel de la posición socio-simbólica real de aquellos a los que concierne. Esto significa asumir los mecanismos que operan a nivel del inconsciente colectivo - la fuerza de lo simbólico, la fantasía o ficción - con respecto a los otros distintos. Puesto que pueden crear y reforzar en nosotros un sentimiento de amenaza – infundada- con respecto a los demás distintos a nosotros y generar respuestas de autoprotección acompañadas de agresividad.
20. En vista a nuestra predominante vivencia en la homogeneidad, que se ha extendido a todos los campos, el primer paso que se nos exige es *abrirnos a la diversidad*. Por eso decimos que la <diferenciación> es una característica básica del multiculturalismo, y supone una valoración de la pluralidad de tradiciones, cosmovisiones, religiones, lenguas, etc., en tanto que, constituyen una condición posibilitante para ampliar al máximo el horizonte intelectual y espiritual de la perspectiva humana. En ese sentido podría operar como «réplica» a la ‘supuesta homogeneidad’ y una «carga de resistencia» frente al fenómeno de la globalización mundial.
21. Pero el llamamiento va más allá de apreciar simplemente la diversidad. Se trata de experimentar y llegar a disfrutarla, aprovecharla y con-vivir con ella; y, en ese sentido, el mayor desafío que nos plantea es la creación de un nuevo modelo de con-vivencia, comunicación y cooperación – autocrítica y de mutua interpelación - en nuestro entorno actual fragmentado<sup>14</sup>, que pueda interpretarse y ser practicado en la línea de los valores, normas, principios institucionales, jurídicos, etc.
22. Un planteamiento radical ha de ser capaz de poner en tela de juicio el propio sistema liberal y su capacidad para responder a la problemática e interrogantes que le provoca el multiculturalismo, considerado como una, entre varias vertientes, que cuestionan y ponen en entredicho su fundación y operatividad:

---

<sup>14</sup> Entorno que dista mucho de poder ser considerado una comunidad, puesto que ya no se comparte una conciencia colectiva, ni un sistema de creencias básica para la cohesión. Y de concederle a cualquier comunidad el derecho exclusivo para regular la aceptación e integración de otros miembros, de no existir unos valores humanos en alguna medida afianzados, es difícil de creer que en algún momento no podrían dejar de convertirse en *comunidades excluyentes*.

- (a) Tal insistencia en el multiculturalismo – entendido como coexistencia *híbrida* e *intraducible* de “diversos mundos de vida culturales” –, puede despertar la sospecha, de que sea un síntoma o disfraz de la forma negativa de la emergencia de su opuesto, esto es, de la presencia masiva del capitalismo como sistema mundial *universal*. Por eso afirmamos que, el multiculturalismo puede estar operando como un distractor de problemas más fundamentales, confundiendo con la única y principal problemática que nos aqueja al nivel planetario. De esta manera deja *intacto* tal sistema capitalista y hace caso omiso de un conjunto de problemas originados por una serie de factores interrelacionados entre sí, cuya raíz es precisamente tal sistema.
- (b) Pese a que el multiculturalismo se levanta por una fuerte reivindicación de la cultura en el renglón de lo simbólico – raza, género, opción sexual, etc.–, en varios momentos, por paradójico que resulte, apenas si tiene alguna relevancia. Y, en concreto, el debate a nivel jurídico-político parece limitarse a enunciar bajo el rubro de lo cultural aquello que «pueden hacer o dejar de hacer» determinados ciudadanos bajo un régimen que, por lo general, se autodenomina democrático y liberal. Incluso ignora cómo se definen los *procesos* internos de las personas adscritas a un grupo cultural determinado. Por eso afirmamos que, en esos casos a las otras culturas, sólo les queda ‘cumplir’ con el *papel* y en el *espacio* que les es asignado.
- (c) Parece que hay cierta inclinación a tratar la <cultura política democrática> en sentido esencialista, homogénea e inmutable – aunque se argumente: i.e., el principio de ciudadanía activa y que el proceso democrático es el medio para encauzar otras metas y sensibilidades y no se escapa a la tendencia a hipostasiarla. Pero esto también se traduce al tratar con las otras culturas y su autocomprensión, concretamente, en correlación a su carácter de permanencia o supervivencia. Por eso decimos que se justifica de maneras distintas lo propio, aunque varíe la escala e incidencia que pudiera tener en la realidad pública – es decir, una cultura política mayoritaria con respecto a una particular minoritaria -. Y, en ambos casos, pueden ser ‘legítimamente excluyentes’ y generar actitudes hostiles e intolerantes, conservadoras y fundamentalistas<sup>15</sup>.
- (d) Nos percatamos, también, de que se enfatiza muy poco, al tratar el tema del multiculturalismo, «la mutua transformación de las culturas», la necesidad de una «fuerte dosis de diálogo y comunicación» que se requiere, como condición de posibilidad y un camino por recorrer juntas, si queremos alcanzar mayores cotas de cooperación, justicia y enriquecimiento mutuo real. Asimismo, el hecho de que todos tenemos que reconocer que nos toca vivir en una tradición determinada, pero cualquiera que sea ésta, es solamente *una* entre *tantas*. Esto vale también para la cultura política democrática, que tampoco puede erigirse como única instancia jurídico-política de mediación para todas las demás culturas del planeta. Lo que tendría que alertarnos del síndrome etnocéntrico por el cual únicamente nuestras premisas y valores han de ser la medida de lo humano, digno y/o normal.
- (e) Es posible advertir el gran esfuerzo realizado por varios autores con el fin de rescatar y reconfigurar, es decir, convalidar algunas categorías – aunque para algunos sea ‘parchar’ un sistema liberal – en crisis no reconocida abiertamente<sup>16</sup>-. Asentados en la *creencia* de que constituye la mejor alternativa que se ha alcanzado a formular desde la perspectiva

<sup>15</sup> Hoy el marco democrático y liberal, en su versión neoliberal, impone las reglas a un nivel globalizado, y es altamente excluyente; esto provoca que algunas culturas particulares también se sienten con un derecho reivindicar el respeto hacia su universo cultural y a excluir, todo aquello que amenace su integridad.

<sup>16</sup> Así se cuestionan sus premisas básicas, la preeminencia del individuo, la igualdad ante la ley, el gobierno de mayorías, los límites del poder, el respeto por la posición de las minorías, etc. – es decir, la arquitectura misma de su constitución-.

de una teoría política y en la permanencia conseguida, frente a la caída del socialismo. Contribuye a ello, la abundante literatura que circula al respecto, procedente de los países del Primer y Tercer Mundo. Y una argumentación crecientemente sofisticada que impide, a primera vista, ver la mínima resquebrajadura y su incapacidad para asumir una realidad social más compleja. A nuestro juicio no basta con argumentar que la diversidad, tal como se nos presenta en la actualidad, ya está contemplada en el renglón referente al pluralismo, contenido en las constituciones liberales. De ahí que, pese a que continua la polémica en cuanto a la comprensión previa y actual del liberalismo en sus temáticas principales<sup>17</sup>, sigue en pie su auténtico desafío, que es el reconocimiento igualitario de la diversidad cultural.

- (f) No podemos negar que el multiculturalismo se asienta sobre la base de una «cultura política dominante» - liberalismo- que sistemáticamente prescinde de la mayoría de las *otras* culturas, cuyos miembros permanecen excluidos de sus intereses. Esto ocasiona, desde el principio que, no pueda ser extrapolable su teorización, resoluciones, ni experiencia de vida. Y tampoco sea capaz de responder a las necesidades suscitadas en la diversidad de países y culturas. Inclusive, porque muchos de ellos apenas se encuentran en vías de establecer y consolidar procesos democráticos, y la mayoría viven en niveles ínfimos de supervivencia, donde puede centrarse realmente el núcleo de sus preocupaciones. Por tanto, no constituye un camino de resolución idóneo, mucho menos el único.
- (g) También ponemos en duda la credibilidad de un sistema o cultura liberal que, está produciendo progresivamente diferencias abismales entre las sociedades ricas y las pobres; y cada vez, una mayor exclusión de todo tipo de decisiones, a una población mayoritaria y que se ve afectada por sus consecuencias. Incluso si es creíble un sistema cuyas políticas sólo son practicables al interior de países determinados, pero al exterior – nivel internacional- dejan mucho que desear.
- (h) Esa continua apuesta por el liberalismo, en el fondo, parece que puede estar relacionada con la falta de convicción efectiva de que la pluralidad o heterogenidad social – manifiesta - pueda representar un peligro para el núcleo duro del sistema, que adquiere cada vez un mayor dominio y control. Por tanto, hemos de esforzarnos en liberarnos algunos de los discursos dominantes y sus tópicos, por muy serios, coherentes, racionales y *normales*, que nos sean presentados. De lo contrario sólo reciclaremos *más de lo mismo*.
- (i) Independientemente del tipo de medidas económicas y políticas *de justicia* que debiéramos implementar, queremos observar que se nos ha convencido de tal manera sobre éste sistema, que nos parece, en principio, muy difícil imaginar otra posibilidad. Y esto, pese a que podemos verificar sus altos costes al nivel humano, cultural y planetario. Por eso afirmamos la necesidad de cuestionar de raíz –como ya lo hacen algunos- su validez, así como desmontarlo como un supuesto *básico* y *único*, que ha sido afianzado en la fuerte aceptación de algunas esferas minoritarias y poderosas preocupadas por difundirlo.
- (j) Sólo si reconocemos que el liberalismo es un discurso y sistema predominante, pero que sus respuestas, hasta ahora, dado su alto coste, no le hacen el sistema más idóneo, ni la única alternativa pensable, entonces, podremos iniciar una labor en torno a la concienciación de la plausibilidad de otro tipo de discurso; y al menos, empezar a imaginar e iniciar otro tipo de respuestas parciales frente a él. Citamos dos intentos en

---

<sup>17</sup> Por ejemplo, un pluralismo - de voces, creencias y opiniones- en sus orígenes más equivalente a diversidad social al interior de los márgenes de un consenso explícito- una constitución- o implícito - considerando las tradiciones culturales compartidas por la población en el mundo de vida -. Hoy se contempla como una realidad altamente polifónica y no siempre armónica.



esa línea. Primero, la iniciativa de Muhammad Yunus sobre la creación del «Banco de los Pobres» que, no sólo denota su creatividad, conocimiento del sistema económico y el entorno, sino también la sensibilidad a sus consecuencias, y de ahí su compromiso. Ese proyecto se concreta en la invención de una alternativa de intervención frente al desafío que se nos impone como Mercado Único<sup>18</sup>. Segundo, algunos programas de investigación están cuestionando las <políticas del desarrollo> y se atreven a dudar, con fundamentación, sobre ciertas afirmaciones suyas, i.e., la insuficiencia de recursos suficientes para todos, pues en realidad lo que no hay es voluntad política de redistribución global<sup>19</sup>. Por eso afirmamos que hay que invertir más tiempo y crear espacios mentales para la concienciación de que muchas cosas son así, pero podrían ser vistas y enfrentadas de manera distinta; esto es, promover la creatividad y compromiso para establecer proyectos alternativos.

- (k) Nos parece significativo que apenas se dedique un espacio en los debates sobre el multiculturalismo, para intentar esclarecer la noción de cultura que será tomada como punto de partida. Y suele darse por supuesta ‘alguna’ – de las al menos cuatrocientas que existen -, aparentemente sin mayores problemas. Por si fuera poco, se asume que todos la comprenden unívocamente cuando no es así. Si observamos detenidamente, muchas veces, en el trasfondo pueden captarse indicios de posturas con prejuicios – que todavía denotan ideas por lo menos del siglo pasado, supuestamente ya superadas por las investigaciones actuales.
  - (l) En conjunto, lo anterior denota no sólo el desconocimiento de la complejidad del fenómeno cultural, sino también de su tratamiento. Y que, aún pesa mucho, de manera particular en el ámbito filosófico, una carga histórica y simbólica de la cultura – ontologizada, espiritualizada, etnocéntrica e hipostasiada -, al grado de que nos pase inadvertida. Aunque también, en algunos momentos, se convierte veladamente en el punto debatido, que orienta y define el curso del debate.
23. El multiculturalismo puede hacer que olvidemos problemas más graves y determinantes como la injusticia y la desigual distribución económica que afecta al nivel mundial, y eso sí, se está ‘globalizando’; es posible admitir incluso su ideologización, nacionalización de conflictos sociales, etc., Y valorar cómo ha puesto de relieve el problema sobre la mujer, las injusticias y sus reivindicaciones. En general, aspectos que no podemos continuar obviando. Por eso afirmamos que, hemos de intentar entrever su fondo con seriedad; y en el caso de las *cultura femeninas* éstas ya no puede ser tratadas como reivindicaciones de un grupo cultural – o subcultura - más.

<sup>18</sup> Este economista ha sido premiado recientemente con el premio Príncipe de Asturias en Oviedo, en la ceremonia del 23-10-1998, cf. Cultura, ABC, 14-10-1998, 5-7 y 53-60; su iniciativa ha sido recopilada en su obra: YUNUS, M. (1998). *Hacia un mundo sin pobreza*. Madrid: Andrés Bello edit., 333.

<sup>19</sup> Eloísa Tellez Solís (física) en su ponencia titulada « El Pensamiento Ambiental Latinoamericano», el 28 de septiembre 1998. Sostuvo que el problema no es la cantidad de habitantes, ni siquiera la escasez de recursos, - que los hay - sino la mala distribución y la explotación irracional. Menciona la ambigüedad de la propuesta de *desarrollo sostenible*. Y afirmó que se requieren bases de justicia y una nueva sociedad donde se equilibren las relaciones inter-géneros, inter-étnicas e inter-generacionales. Cf. El Seminario Internacional: «El papel de la mujer iberoamericana ante la perspectiva del siglo XXI», celebrado en Salamanca los días 28-30 de septiembre de 1998, patrocinado por la Asociación Universitaria Iberoamericana de Posgrado. En apoyo a esto, hoy existen muchos más medios a un nivel material y natural e incluso de conocimientos para paliar las condiciones de miseria, subdesarrollo y pobreza a escala mundial. A tal grado, que El Informe sobre el Desarrollo Humano indica que, bastaría menos de una generación para erradicarla dichos problemas, sin embargo, esto supone movilizar a los Estados, organizaciones e individuos. No obstante, se califica que éste objetivo es pragmático y alcanzable. Cf. *Informe sobre el desarrollo humano*. (1997). (PNUD). Madrid: Ediciones Mundi-Prensa, introducción (iii).

24. El estudio del multiculturalismo también nos ha llevado a constatar que, ignoramos datos empíricos importantes, así como la historia y fundamentación de varias afirmaciones que circulan con el estatuto de verdad alrededor de esta temática y sus aledaños. Podemos citar, por ejemplo, en lo referente al tema de la migración y el asilo político<sup>20</sup> y el desarrollo mundial de la informatización y sus autopistas<sup>21</sup>. Entonces el recurso a fuentes no oficiales puede ser muy útil.
25. Aunque el multiculturalismo puede ser considerado por algunos como una simple moda, no podemos olvidar que, en él se dan cita una serie de factores objetivos, confluyentes e interactuantes – tales como los diferentes grupos lingüísticos y étnicos, feminismos, grandes migraciones, fin del colonialismo y postcolonización, globalización, etc. -. Y que estos efectivamente configuran un nuevo entorno internacional y local, algunas de sus consecuencias ya se están dejando ver.
26. El multiculturalismo sitúa el conocimiento actual - en sentido amplio- ante sus límites y le exige la profundización y reelaboración de una serie de categorías, prácticas y metodologías, que han sido forjadas en su mayoría bajo una perspectiva homogénea; y al situarnos frente a una realidad heterogénea y plural, queda evidenciado su vacío e insuficiencia para abordar la nueva y distinta problemática, por consiguiente, se nos impone la exigencia de una renovación.

### *Tesis sobre la interculturalidad.*

1. El nuevo entorno internacional, los mayores conocimientos socio-antropológicos, históricos, filosóficos, etc., ponen de relieve un conjunto de *procesos* de transformación cultural, múltiples y variados, en nuestras sociedades. O si se quiere, la conciencia creciente de la configuración multicultural de nuestras sociedades nos lleva necesariamente a consideración de distintas mezclas interculturales, por eso afirmamos que vivimos en *contextos de hibridización cultural*<sup>22</sup>.

---

<sup>20</sup> Cf. Nuestro capítulo 3, especialmente, pp. 140-141, y la bibliografía de la nota 70, para acceder a una imagen desmitificada del fenómeno de las migraciones.

<sup>21</sup> Hemos de considerar, i.e., la referencia a las sociedades informatizadas y los medios de comunicación, cuando se augura la etapa tecnológica y del ciberespacio; esto no es una realidad global, en lo que se refiere a su extensión y, ni siquiera en cuanto al acceso equitativo. Howard Frederick (1993) destacó en un foro Latinoamericano de comunicadores los siguientes datos: el 95% de todos los ordenadores se encuentra en los países del mundo desarrollado; los países restantes contienen tres cuartas partes de la población mundial, sin embargo, producen únicamente el 30% de los periódicos del mundo; aprox. el 75% del mundo sufre escasez de libros y en Nueva York un lector consume más papel cada domingo que, un africano durante un año; sólo 17 países poseen el más fuerte producto nacional del total de gastos que hace Estados Unidos en anuncios; cuatro agencias controlan el 96% del flujo total de noticias en el mundo. ¿cómo podemos pensar que las condiciones son iguales? Aún puede decirse que, en los países del Norte a excepción de una minoría selecta de expertos en el Sur la comunicación vía Internet crece en importancia, y las posibilidades de participar en foros de discusión y la toma de decisiones de políticas económicas, financieras, militares y públicas en el ciberespacio se incrementan. Pero en la gran mayoría de los países es virtualmente imposible obtener una línea de teléfono, aspecto que es indispensable para el funcionamiento de un ordenador y el sistema de telecomunicaciones. Hacia 1992, cincuenta países habitados por la mitad de la población mundial cuentan con una línea de teléfono para cada cien habitantes. El 71% de las líneas están en países de altos ingresos y sólo un 4% pertenecen a los de bajos ingresos. Cf. SABANES PLOU, D. (1996). *Global communication. Is there place for Human Dignity?* Switzerland: WCC Publications, 2 ss. Nos parece que, algo semejante ocurre en materia de migraciones y desarrollo, desconocemos y buena parte de la información.

<sup>22</sup> CANDAU VERA, MA. *Educación y diversidad cultural*. Crítica: n. 847/ Jul-Ago (1997) 51-52.

2. En la filosofía, la cultura ha sido considerada en sentido metafísico, estática, de manera hipostasiada y deducida del modelo ideal de la cultura occidental. Aunque este tipo de aproximación provee normas para juzgar la realización cultural, sin embargo, interpreta la diferencia como fallo o déficit; y con frecuencia, esa construcción es de carácter monocultural y aislada de la esfera empírica. Por lo general, concluye con la universalización de su autocomprensión. Por eso afirmamos que, esa conceptualización y su proceder es inadecuado para una aproximación a la relación entre las culturas entre las que ha de aprender a moverse.
3. Por contrapartida, la teorización de carácter socio-antropológico, tiene la ventaja de poder apreciar y describir las especificidades, y con ello la legitimación, de los diferentes universos culturales y sus *procesos* de interacción. Pero muchos de sus modelos requieren aún de una mayor fundación a nivel metateórico. Hemos observado que hay una explosión de definiciones y teorías, matices y escuelas, pero no han alcanzado consenso suficiente para formular una definición de cultura. Por eso afirmamos que el propio análisis de la cultura, aún en el campo empírico, nos presenta ya un desafío. Y esto sin haber introducido las otras culturas.
4. Los «estudios culturales comparativos» fueron el antecedente de los «estudios sobre las culturas». Pero su marco evolucionista suponía que todas las culturas estaban inscritas sobre una línea, que operaba como categoría normativa de su progresión o desarrollo. Línea de la cual la cultura europea representaba la máxima expresión. Por eso tenía las mayores posibilidades de ser exportada a cualquier rincón del mundo. Su trasfondo fue la concepción de una «Cultura» – con mayúscula- única, racional, universal y permanente, que determinó el modelo de racionalidad. Pese a que la antropología asentó el principio de que *«todos los seres humanos eran seres culturales»*, y con ello, la «pluralidad y la originalidad de las culturas», que se traduce en una gran variedad de estilos, formas de acceso a la experiencia, el conocimiento y la realidad, de procesos y ritmos, etc. Por eso afirmamos que la comprensión del contexto de emergencia de ese tipo de racionalidad y su desarrollo en un marco académico institucionalizado de características muy específicas, tiene que llevarnos a poder dudar, imaginar, concebir nuevas alternativas e, incluso, a empezar a descubrir otras de sus posibles facetas y modelos manifiestos en las culturas diferentes a la nuestra.
5. En conjunción con los movimientos sociales y culturales desencadenados en los años sesenta y el nuevo entorno internacional, se pone de manifiesto la necesidad de renovar una mentalidad general y la insuficiencia de proseguir con un patrón de filosofía forjado hasta ahora, que se ha concebido como el único y no afectado por las circunstancias, el espacio y el tiempo, el poder, etc. Éste además de ser incómodo y excluyente de la mayoría de las culturas, en su versión oficial académica – a nivel local e internacional- es renuente a aceptar y legitimar las «filosofías locales», y especialmente, las que proceden de una matriz no-occidental. Incluso manifiesta cierta indignación a poder ser consideradas como tal<sup>23</sup>. Por eso afirmamos la necesidad de abrir nuevas brechas de transformación en la filosofía, para que responda a las nuevas exigencias y la emergencia de nuevos sujetos, y deje de estar ocupada en otros mundos virtuales – generalmente del pasado -.
6. Hay que decir, en primer término, que la interculturalidad no es interdisciplinariedad, transdisciplinariedad, ni multiculturalismo. No se confunde con ninguna de estas nociones aunque puede estar interrelacionada con ellas. La razón de ello es porque: (a) Su desarrollo trata de la cultura y las culturas – no de disciplinas- y no considera que pertenezcan a un género *metacultural*; (b) Se pregunta precisamente cuáles son esos problemas ‘presuntamente’

<sup>23</sup> No olvidemos que esta indignación puede ofuscar la visión objetiva, la buena disposición y la comprensión de esos universos culturales distintos.

universales; (c) Además, se caracteriza por la exigencia de apertura al *otro*, y precisamente la complejidad de tales preguntas hace que no puedan ser resueltas en solitario, y que tampoco a todos se nos presentan como fundamentales; (e) Nos describe el dinamismo de la existencia humana y sus límites.

7. Así, la interculturalidad, hace referencia a un proceso de diálogo y mutua transformación, que puede darse a distintos niveles – interpersonal, local, mundial- y estudiarse desde una perspectiva sincrónica o diacrónica. No puede ser impuesta desde arriba o mediante una cultura dominante. El <inter> denota justamente: relación y diferencia. Aunque parte de sus antecedentes remotos se encuentran en la historia de la cultura o civilizaciones, los estudios comparativos lingüísticos, el desarrollo de la antropología y la etnografía moderna, la filosofía de la cultura alemana y la Teoría Crítica, así como los Estudios Culturales anglosajones.
8. De todo lo anterior se desprende que el desafío actual desde el ámbito filosófico, socio-antropológico y epistemológico, sería lograr plantear una *teoría interdisciplinar e intercultural sobre la cultura*. Sin embargo, esto no debe alejarnos del empeño por comprender su *lugar* en las distintas sociedades concretas y, en relación con una serie de factores – economía, política, historia – y, en particular, las relaciones interpersonales y sociales, así como su vivencia de la experiencia de trascendencia. En conjunto todos ellos nos ofrecen pistas muy importantes para aproximarnos a ella y descubrirnos sus elementos marginales o ignorados. Sin embargo, no es una tarea nada fácil<sup>24</sup>. Ya que asistimos a una crisis general de las ciencias, en correlación con el abandono de paradigmas predominantes de interpretación, y sus alianzas tradicionales con otras ciencias, la desaparición e insuficiencia de técnicas de tratamiento que procuraban otorgar cierta unidad a sus objetos y sus avances. Reina la indecisión, una especie de vitalidad desencadenada en forma libre y desordenada, de multiplicación de talleres, de experiencias, encuentros. Y un desplazamiento significativo: de un “*pensar en naciones*” a un “*pensar entre, con y a partir de las diversas culturas dinámicas*”. Sin embargo, tampoco podemos olvidar el *cruce* de paradigmas que se está gestando y que sería un elemento que opera a nuestro favor.
9. Elaborar una teoría <interdisciplinar e intercultural> supone aceptar en primer lugar la creación de espacios *compartidos* donde cada cultura pueda expresar con su propia voz su proyecto vital y así, podremos empezar a conocer cuáles son las preguntas que se plantean y su comprensión de ellas. Supone igualmente que todas las disciplinas son necesarias para poder acceder y comprender distintos aspectos de las culturas. Por eso, tendrían que construirse espacios abiertos de diálogo y de contraste, donde cada una proceda desde el nivel que le es propio y distintivo pero con el objetivo común de ofrecer y poner en cuestión el respectivo modelo de racionalidad y las categorías fundamentales con las cuales opera; y plantearnos cómo *media* la explicación y comprensión de las culturas, atendiendo a los contextos lingüísticos, semánticos, históricos, ideológicos y conocer los avances de una y otras. Hemos pues de construir <caminos de ida y vuelta>.
10. Con respecto a la filosofía, no se trata de plantear una nueva *filosofía de la cultura*. Más bien, se trata de forjar un *estilo y método* de aproximación a las culturas, considerándolas *sujetos activos y fuentes de conocimiento* en sí mismos; desplazando la idea de ser *objetos* y el prejuicio de estar *atrasados* – altas y/o bajas culturas -, en condiciones de inferioridad, porque sus formas de racionalidad no se ajustan a los marcos tradicionales de racionalidad. Incluso, su comprensión como consumidoras de la cultura occidental. Sin poder negar el

<sup>24</sup> Tengamos en cuenta que, ni siquiera es un término que existe en todas las lenguas, cf. Capítulo 1: *Aproximación a la cultura*, especialmente pp. 33ss. Lo cual nos sugiere de entrada la necesidad de una metodología especial de acceso.

temor a la fragmentación y al relativismo que experimenta muchas veces una mentalidad monolítica y estática que se ha forjado y extendido durante mucho tiempo, y que comprende la unidad por la eliminación de la diferencia y una universalidad autoproclamada.

11. Por tanto, si logramos plantear adecuadamente una teorización acerca de la cultura y sus relaciones, podremos tener la posibilidad de responder a desafíos que nos impone la realidad actual: (a) La posibilidad de reconocer los valores culturales de las nuevas generaciones en un contexto perfilado como postmoderno<sup>25</sup>, y ya cibernético; (b) Interpretar sin ambigüedades y con mayor claridad las pretensiones de verdad y los tópicos fundamentales de toda cultura para otear su horizonte de trascendencia y (c) Finalmente, esforzarnos en lograr una comunicación más pacífica y rica entre las diversas culturas en el contexto de la globalización y la regionalización.
12. Pero quizá el aspecto primero y más inmediato sea aceptar que la mayoría de las culturas *no* se encuentran en los libros ni en los monumentos, sino en la manera cómo vive la gente en distintos grupos, *aquí y ahora* – inculturación y contextualidad -. Con el fin de leer e *interpretar los elementos fundamentales de todas las culturas, sin tener como referencia exclusiva aquellas más exóticas o extrañas a la nuestra, o los estudios históricos*. En ese sentido, las relaciones personales y sociales son fundamentales e insustituibles para acceder al conocimiento de las culturas. Hay que admitir que la antropología cultural ha desempeñado un papel central en esta labor.
13. Muchos de los grandes problemas actuales, ya sea de índole económica, política, social, etc., exigen un <cambio cultural> profundo, más difícil de conseguir que un cambio de referencia política o legal – reconocimiento e igualdad- aunque no por ello menos importante - y a su vez mucho más humano. En términos operativos, el primer paso a dar, sería ese cambio político o legal, pero habría que avanzar para lograr resolver satisfactoriamente las cuestiones de dignidad, aceptación e inclusión que son fundamentalmente de carácter estructural y cultural; puesto que el verdadero cambio socio-cultural implicará un cambio interno, de actitudes, de conducta y de relaciones.
14. A lo anterior se suma que los <dilemas culturales> más fuertes se producen cuando estallan fuertes conflictos étnicos, raciales o religiosos. Y en estos casos a veces solemos ser acrílicos con respecto a las injusticias y abusos de nuestro grupo. Debemos aprender a percibirlos aún cuando *los nuestros* sean responsables o cómplices, denunciándolas y resistiéndonos a ellas. Esto requiere apertura, lucidez, discernimiento y reconciliación. Actitudes tampoco fáciles.
15. Cualquier tipo de acción y, con mayor razón aquella de carácter ético, presupone el análisis, la reflexión y el discernimiento. No podemos olvidar que nuestra condición de seres *inmersos* y configurados por la cultura de origen y la personal, hace imposible un análisis totalmente objetivo. Pero tampoco podemos esperar a poder conocer todas y cada una de las condiciones para actuar. Por eso, en este caso, el verdadero compromiso con los otros significa *ser vulnerable*, y asumir de antemano no tener todo el control, ni todo el conocimiento para poder responder. Sólo así nuestro análisis no nos paralizará y tampoco servirá para escapar de la responsabilidad - como intelectuales - para iluminar la transformación de una cultura dominante.
16. La cultura es, pues, un *instrumento* para ver el mundo y un <horizonte de significado>, de ahí que todos los pueblos sin excepción la posean, y nuestra aproximación a ella exija un esfuerzo hermenéutico. No podemos continuar considerándolas en estado pre-cultural o acultural, por

<sup>25</sup> Existe una amplia bibliografía sobre la postmodernidad puede verse: LYOTARD, J. F. (1995) *La condición postmoderna* (1979) y *La diferencia* (1983); VATTIMO, G./ ALDO, R. P. (eds.). (1990). *El pensamiento débil*. Las obras de Derrida, Braudillard, etc.

no contar con una cultura escrita – preliterarias -. Incluso, porque la mayoría de las culturas del mundo posee una tradición de tipo oral que incluye la narración mítica, las metáforas, los simbolismos transmitidos a las generaciones venideras. Por eso, no es adecuado categorizarlas en términos de culturas *inferiores* o *superiores*. Lo que tenemos son culturas *diferentes* y ninguna es *muda*. No se trata, pues, de seleccionar las culturas, sino de dejar que «sean». Y en todo caso promover el encuentro en una situación que se perfila crecientemente como multicultural. Éste es el reto del discurso de la alteridad.

17. Hay que considerar que en muchos casos probablemente la identidad cultural no sólo debe ser afirmada sino más bien *descubierta* y *reencontrada*. Y tampoco podemos suponer que sea una actitud frecuente en la mayoría de las personas distanciarse para reflexionar acerca de las opciones y logros, así como de las desviaciones de la propia cultura. En ese sentido, uno de los últimos mitos por desmitificar ha de ser precisamente la propia cultura, contra toda visión fundamentalista y acrítica.
18. Por tanto, con respecto a toda <evaluación cultural> ésta debe ser medida en función de sus *propios* ideales, y no de otros similares procedentes de otra cultura; es importante ser conscientes de la contingencia y finitud como condición universal de la humanidad. En consecuencia, cada sistema cultural se queda corto al intentar proveer adecuadamente a sus miembros de las necesidades que define para sí mismo, incluso descubrimos en ellos niveles distintos de opresión y marginación; y no podemos ignorar que nuestra *visión* y *comprensión* siempre son parciales y cuentan con distintas apoyaturas –científicas, religiosas, metafísicas, etc.-. Específicamente condicionadas por el sistema [sexo-género, raza, status social...]. De ahí, su apertura a la reinterpretación y contraste.
19. Por lo general, el sistema religioso y una determinada perspectiva de trascendencia – que puede ser leída de diversas formas -, tienen un papel extremadamente importante en la mayoría de las culturas – aún en la Occidental -, por eso, no podemos prescindir de ambos aspectos.
20. Será fundamental comprender los concomitantes culturales que operan en la adaptación de un mensaje y su comunicación, en conjunción con una mayor comprensión de los significados *supraculturales*, *convencionales* y las *formas culturales* específicas. Por eso podemos afirmar que, hay principios, funciones y significados *constantes* en todas las culturas, pero su expresión siempre se da mediada por *formas culturales* relativas. Resulta muy útil distinguir entre la *forma cultural* empleada, la función y el significado<sup>26</sup>.
21. El punto de intersección con la temática precedente de nuestra investigación - la comprensión antropológica moderna de la cultura y el multiculturalismo - nos lleva a verificar por distintas vías, algo de lo que, particularmente la filosofía no parece ser del todo consciente y, por tanto, consecuente; es que la emergencia de culturas diferentes, junto con la temática del pluralismo conduce inevitablemente a destronar una racionalidad hasta ahora predominante y el paradigma monocultural<sup>27</sup>. Esto supone reconocer una dimensión de la Realidad *incommensurable* con el *logos*; ahí se evidencian los límites internos de la razón y de cualquier teoría-práxis, ya que están asentados en la condición humana *contingente* y, en consecuencia, la relatividad radical – cooriginante interdependiente - que atribuye una visión parcial de la totalidad a cada persona y/o

<sup>26</sup> Cf. Nuestro capítulo 1, inciso 3.4, pp. 91ss., con respecto a tales distinciones y su funcionamiento en la práctica cotidiana.

<sup>27</sup> Panikkar también la designa como *monoteísta*, con ello se refiere a que la realidad es irreductible a una conciencia ó un solo principio. Nos es difícil aceptar esta afirmación dada nuestra costumbre – en otras razones – a identificar la realidad con una visión unívoca y predominante, que se ha constituido en lo normal asociada al síndrome de universalización (= uniformidad), la doctrina de los trascendentales, una historia de evangelización, etc.

tradición cultural o religiosa; esto las convierte en limitadas y ambivalentes pero perfectibles. De aquí también, nace la necesidad de otro paradigma filosófico capaz de situarse y aclarar esa perspectiva, que ha cristalizado en la denominada filosofía intercultural, en sus versiones complementarias <interreligiosa-intercultural> y la <liberadora intercultural><sup>28</sup>.

22. Ahora bien, una propuesta como ésta no es una nueva <filosofía de la cultura> o una superfilosofía. Además, *supera* los <estudios comparativos> de las culturas al presentarse como un proyecto capaz de dar cuenta del espíritu de nuestro tiempo y de su contexto. Puede proponer un discurso *alternativo* y más radical, porque realiza la deconstrucción de un estilo de filosofar de corte occidental, sustentado por una cultura dominante y, con ello, descentra la filosofía y su historia, para apuntar hacia un horizonte más amplio marcado por la presencia *viva* de otras culturas – pluriverso cultural-.
23. Revela con su atrevimiento de *aprender a pensar de nuevo*, una apuesta por el *encuentro dialógico* y el crecimiento mediante la *interfecundación* entre filosofías y/o culturas diversas; y una concepción de la cultura como «lugar de tránsito y encuentro» para todo aquel que quiera profundizar en sus *reservas de humanidad*. Es la intersección de una *visión* y un *mundo diverso*, una *condición* y una *opción*, una *fuerza* del filosofar y un *factor* de transformación histórica en el presente, definiendo así su carga utópico-crítica.
24. De ésta manera podremos acceder y ser partícipes en la configuración de una nueva filosofía que se caracterice por ser más “*colorida, pluricromática, pluriforme, plurivisional*”. Sus interrogantes - intereses – se abren a preguntas como: ¿de qué manera *afecta* la facticidad y la contextualidad histórica a la filosofía? ¿Hay razones suficientes para que la racionalidad sea comprendida exclusivamente de una manera única y asociada a una cultura dominante? ¿Qué percibe la filosofía de su tiempo? ¿Cómo se deja contrastar por éste? Intentando ir más allá: ¿quién hace el presente de la filosofía actual? ¿Específicamente cuáles son esos problemas ‘presuntamente’ universales? ¿quién soy yo y quién eres tú? – esta última pregunta puede ser extensiva a todas las personas gramaticales -. En conjunto tales preguntas apuntan hacia una necesidad de una continua recontextualización de la filosofía y sus tradiciones, si quiere mantenerse a la altura de los tiempos. Además, suponen su inserción en el espacio abierto y público intentando incidir en todo aquello que esté relacionado con la formación del mundo y su realidad.
25. En principio, la filosofía intercultural no desconoce sus condiciones limitadas, que afirma de antemano, ni su trayectoria. Pero su postura crítica y el *encuentro profundo* con otras culturas, le han permitido captar el entramado profundo de una serie de relaciones que confluyen en la construcción de determinados discursos, algunos de ellos legitimadores del dominio, la desigualdad y la homogeneización. Por eso está dispuesta a ‘*desdefinir*’, revisar y negociar una serie de sus nociones fundamentales; intentar ver a través de su tradición original, en el marco del *cruce* con las diversas tradiciones en su historia, sus consecuencias y significados extensivos a los distintos ámbitos y disciplinas; implementar un instrumental epistemológico-hermenéutico adecuado para entablar relaciones de encuentro dialógico. Pues no se trata de realizar adaptaciones forzadas, asumir posturas camufladas o negar lo propio, sino de una experiencia de *apertura respetuosa* y de transformación por el *otro* –distinto - mediante el diálogo; y con ello ~~de replantear la~~ propia vida, que incide sobre la filosofía abriéndose a una ampliación de la racionalidad y la pluralidad de sujetos y fuentes, textos y contextos. Por eso puede ser más flexible y creativa, hasta el grado de forjar un programa que brota de lo inédito.

<sup>28</sup> Para profundizar en ambas versiones, cf. Nuestro capítulo 4: *El paradigma de la «Interculturalidad»*, las secciones dos y tres respectivamente, pp. 200-234.

26. Se asumen como supuestos básicos: (a) La contingencia – o finitud – de las personas y culturas, y con ello del propio filosofar histórico siempre mediado por la cultura, las tradiciones de pensamiento y la acción, que le condicionan; (b) La conciencia emergente del pluralismo, que apunta a la conciencia de *lo otro* y *del otro*; (c) El pluralismo teóricamente “irresoluble” que nos exige entablar relaciones de diálogo; (d) Una Realidad siempre mayor e incommensurada con respecto a las posibilidades de la razón para abarcarla y categorizarla; (e) Una racionalidad *dialogica* y *plural*, entendida como potencia e invariante humana, presente de diversas maneras en *todas* las culturas; (f) La necesidad de aprender a pensar de nuevo y reformular nuestras teorías del entender; (g) El autodescentramiento y conciencia de límite, que nos lleve a cultivar la escucha y el diálogo atento, especialmente hacia aquellos excluidos y diferentes, porque sólo así podremos ir captando, procesualmente, otro tipo de horizontes, conocimiento y comprensión de la vida; (h) El conflicto inherente a este tipo de experiencia; (i) La falta de conciencia de la participación y poder de determinados grupos sociales en la construcción del conocimiento, sus cauces, políticas y difusión que, en ocasiones llevan a ‘sacralizar’ una forma específica suya y al cierre con respecto a todo nuevo proyecto de investigación, cuanto más sí es de carácter alternativo; (j) La insuficiencia de nuestros códigos y lenguajes para enfrentar esta experiencia y la imposibilidad de programarla con antelación; (k) La *transformación intercultural* y el *diálogo interdisciplinar* para impulsar y promover un nuevo estilo de filosofar con incidencia en la realidad.
27. Sus funciones serían: (a) El “*desarme cultural*” – desmantelamiento de la tecnocracia totalitaria; (b) Una denuncia de la asimetría del poder consagrada en el contexto mundial dominante; (c) El intento de explicitación del programa de diálogo de las culturas como modelo alternativo. Por consiguiente, cuando el diálogo sea puesto realmente en práctica, el primer tema de la agenda ha de ser debatir acerca de su *contextualidad fáctica*, para posteriormente, promover la transformación de las diversas racionalidades. En este sentido, hay tres tópicos que permiten abrir o zanjar toda propuesta de la filosofía intercultural estos consistirían en afirmar o negar la posibilidad de: primero, la comunicabilidad entre las culturas; segundo, a comensurabilidad entre las culturas; tercero, la centralidad del diálogo y el encuentro, que no puede ser impuesto. De ahí, la necesidad de trabajar a niveles diversos para que nazca de una convicción profunda y de la mutua intencionalidad.
28. Los problemas a los que se enfrenta la filosofía intercultural son de tipo teórico-práctico:
  - (a) El peso de una determinada idea sobre lo que es la filosofía – o la pregunta por ésta- forjada y sustentada por la tradición cultural occidental dominante – eurocéntrica -, que mantiene una mentalidad prejuiciada con respecto a las otras culturas y sus logros – muchos de los cuales ignora -. Y, que paradójicamente, también ha sido alimentada por ellas.
  - (b) Una mentalidad forjada bajo las categorías y visión del tecnocentrismo, que continúan alimentándonos y se nos imponen, i.e., mediante criterios como la utilidad o rendimiento económico, entre otros.
  - (c) La falta de un lenguaje, instrumental conceptual adecuado, sensibilidad, metodología para la aproximarnos a las culturas más distantes y ajenas a nosotros. Y por eso surgen los bloqueos, las incertidumbres, los conflictos y solemos dejarnos llevar por los estereotipos y la inseguridad; en fin, es un no saber cómo relacionarnos con respecto a lo distinto en sentido amplio.
  - (d) La ambigüedad, conflicto y limitación de toda cultura, así como la dificultad de poder captar su lógica interna – incluso para ella misma -, una serie de luchas en el interior de



sus diversas tradiciones y su manera de relacionarse con cada cultura distinta, porque no siguen un determinado patrón preestablecido.

- (e) La dificultad para discernir sus tradiciones de opresión y liberación, así como poder salir de las evidencias de la propia tradición y, en muchos casos, encontrar los propios ritos - o resignificarlos -, sus ritmos endógenos y sus propias raíces.
29. La necesidad del diálogo intercultural nace de la misma constitución dialógica del ser humano y de su pensamiento; y el recurso a otras culturas, no es sólo por cuestiones de supervivencia, sino porque pueden ayudarnos a forjar una sabiduría crítica, iluminarnos mutuamente y descubrir los propios mitos. De esta manera la búsqueda de respuestas a problemas que nos afectan a todos, se torna algo conjunto. Por eso también la insistencia en un cambio *radical* de civilización y de perspectiva antropológica. Lo que supone un encuentro con su perspectiva de mundo – cosmovisión –, su lógica interna y su autocomprensión (mito); elementos desde los cuales *todos* solemos movernos y que, únicamente expresamos cuando por alguna circunstancia estamos a punto de distanciarnos de ellos, o a través de una peculiar relación *dialógica*.
  30. Una tesis central es el pluralismo <irresoluble> en el nivel teórico-práctico<sup>29</sup>. Esto nos ha de conducir necesariamente a buscar caminos de diálogo. Con la esperanza de que pudieran convertirse en cauces de comunión entre las diversas tribus, razas, estilos de vida, religiones y filosofías, porque la armonía – invisible – sólo se alcanza o procede del espíritu, capaz de conjugar la materialidad y la corporalidad de la realidad<sup>30</sup>. Aquí es útil distinguir entre *cosmovisión* y *kosmología*. La cosmovisión se refiere a una *visión* del mundo – o el *logos* aplicado al cosmos –, está sustentada en el principio de *no-contradicción*. La kosmología es la *experiencia* del *kosmos* – realidad – cuando se nos presenta a la intuición; es decir, “*la manera en que se manifiesta la realidad y cómo la conocemos y sentimos*” (narración del mito)<sup>31</sup>, sustentada en el principio de la *identidad*. Por eso resulta muy claro que puede haber visiones abiertamente incompatibles (i.e., una visión científica y una visión animista) y, sin embargo, hoy se ven forzadas a coexistir. Junto al predominio de una visión científista-tecnocentrista, que respira nuestro mundo occidental, a la cual se sumaron algunas perspectivas de las mismas ciencias sociales y la filosofía<sup>32</sup>.
  31. Por eso, si reconocemos la naturaleza *plural* de la realidad, las cosas y el hombre, cuando entramos en contacto con las personas de otras culturas, no se percibe por qué razón y, en nombre de qué tipo de autoridad o derecho, sea lícito imponer la propia visión o idea del mundo y, con ello, nuestra autocomprensión suya. La conciencia emergente de la pluralidad y la manifestación abierta de visiones incompatibles con las que nos vemos forzados a coexistir, engendra la experiencia del caos y la desorientación vivida, que nos hace volver continuamente sobre el pluralismo. Un problema que adquiere ahora un carácter *existencial* y en muchas ocasiones, muy dramático. Pero no lo es menos, si observamos con detenimiento los marcos teóricos y existenciales en que nos movemos, ya que podremos

<sup>29</sup> Cf. Nuestro capítulo 4, inciso 2.3, pp. 234 ss., con respecto al tema del pluralismo, sus relaciones con la verdad y de ahí, los límites de cualquier teoría.

<sup>30</sup> Aquí se aduce al reconocimiento de las diversas facetas del hombre y sus actividades, el papel del principio místico, que desplazó la idea de una universalidad y exclusividad entendida como uniformidad.

<sup>31</sup> Cf. Nuestro capítulo 4: inciso 2.1, pp. 209-215.

<sup>32</sup> Recordemos los matices y orientación que cobra la filosofía desde la modernidad, pasando por el idealismo alemán, el científicismo, hasta nuestros días. Así como el trasvase de las categorías de la biología – desarrollo, evolución – a la antropología y sociología, que introdujeron en la vida humana y de las culturas el evolucionismo, que fue utilizado como patrón de comparación.

descubrir, que nuestra percepción actual sea, en parte, el resultado de haber eliminado o reducido sistemáticamente al otro – distinto- y su visión, a la nuestra visión. Con ello habíamos descartado de previamente el problema de su comprensión. Ahora es éste otro distinto, le ha llegado su momento y quien se pone en pie y lo reivindica.

32. El pluralismo representa el *mito de nuestro tiempo*, en el que todos vivimos y puede ser esclarecido a la luz del diálogo y su tratamiento como *mito*<sup>33</sup>. El problema real al que apunta es la conciencia de lo otro y del otro – distinto – que por lo general ha sido eliminado o minimizado, y al problema de la comprensión – suya-. Por eso hemos de replantear el *diálogo intercultural* y sus <condiciones de juego> articuladas en un marco susceptible de transformación histórico-cultural. Lo que supone considerar el diálogo como un tópico sobre el cual reflexionar y concienciar de su importancia para las relaciones. Hasta el punto de poder elevarse en calidad de una *mística* – de nuestro tiempo - y asumir que ha de pasar *inevitablemente* por todas las culturas distintas, que nunca son por sí mismas soluciones.
33. Es preciso distinguir entre dos momentos del diálogo. El *diálogo dialéctico* propio de la tradición occidental, fundado en la <Razón> y el principio de *no-contradicción*; éste versa sobre objetos de interés u opiniones, doctrinas, puntos de vista. Y el *diálogo dialógico*, que nos permite acceder al complejo mundo de la persona y/o de culturas distintas, consideradas como un *tú* – irreductible a una fuente de inteligencia e inteligibilidad -. Además, siempre mantiene su polaridad *constitutiva* y, por ello, experimentamos la oposición, otra voluntad, otras opiniones y la diferencia. Éste versa sobre las *creencias* – actitudes conscientes con respecto a acontecimientos últimos de nuestra vida -. De ahí que, lo más importante, sea conocer los *procesos* por los cuales han sido adquiridas tales ideas, opiniones, etc., en conexión con el *contexto vital* de su comunidad, puesto que se traducen y nos explican en parte su *autocomprensión*. Ambos momentos del diálogo son necesarios y nunca se dan en estado puro; sin embargo, en general, hemos pasado directamente al momento dialéctico, dando por supuesto el dialógico. Ahí radica la causa por la que nunca comprendemos con profundidad el pensamiento del otro *tú*, en cuyo mismo lenguaje está inscrito y es parte temática de él. Por lo tanto, no le llegamos a conocer y, menos aún, a respetar<sup>34</sup>.
34. Entrar en diálogo *dialógico* supone considerar los elementos básicos de la comprensión y la *propia* comprensión, así como asumir el *sustrato incomprensible de la comprensión* y una participación parcial de cada uno en la realidad; esto es, reconocer la tendencia predominante durante mucho tiempo, por convertir, conquistar, asimilar al otro a mi visión y autocomprensión de la realidad<sup>35</sup>.
35. La filosofía intercultural centra su atención en un modelo de pensar *dalógico, constitutivamente <plural> e histórico-contextual*. Éste se articula en un *proceso de transracionalización*, al que

---

<sup>33</sup> Hay que considerar que el *mito* nos proporciona la idea del mundo en el que vivimos y cómo lo sentimos en la actualidad, en el marco de un grupo, un lenguaje, supuestas ciertas creencias. Por eso, sólo puede ser narrado. Además, es polisémico y polivalente; a diferencia de la *razón* que, únicamente admite una interpretación unívoca. Por esto han de ser tratados de manera distintiva, no obstante, guardan entre sí relaciones de *interdependencia*, más visibles durante los procesos de desmitificación y transmitificación. De ahí que, al situarnos en el *horizonte del mito*, podemos manejar simultáneamente diversas concepciones de mundo inclusive contradictorias entre sí, y nos permite encontrar un *campo de conllevancia* entre ellas y sus prácticas *incompatibles* del mundo y realidad.

<sup>34</sup> Cf. Nuestro capítulo 4, inciso 2.2, pp. 223 ss., con respecto a las dos versiones del diálogo.

<sup>35</sup> Cf. Nuestro capítulo 4: inciso 3.4, pp. 322-325, con relación a la temática <Razón y contexto>.

denomina <racionalidad intercultural> y que presupone el conocimiento de los diversos tipos de racionalidad operantes en las diversas culturas, hasta hoy ignorados<sup>36</sup>.

36. La <razón intercultural> alude a una manifestación de la razón, que se despliega a partir de la *experiencia* o *vivencia* intercultural. Por lo cual se llega al reconocimiento de que mi tradición es sólo una entre tantas, con su *propia* manera de acceder a la realidad y de que existen otras – diversas – a ella y, por principio, igualmente legítimas. Cada una con sus propios lenguajes, herramientas conceptuales y una visión ventajosa de la realidad. Esto hace que se sitúe frente a ellas en clave de *interdependencia*, capaz de reconocer sus aportaciones íntimamente ligadas a su autocomprensión y mitos, en proceso de desarrollo en determinadas condiciones de cada cultura y socialización, así como la dinámica del *cruce* y *conflicto* con otras tradiciones. Por eso, entre sus notas *codeterminantes* se encuentran la facticidad e historicidad-contextual. Esa racionalidad puede echar mano y disfrutar de los saberes y sabidurías más antiguas presentes en todas las culturas, pero también de las desarrolladas en la actualidad, por las distintas disciplinas, así como sus experiencias. Lo cual supone su posibilidad de ir cambiando y modificándose, así como la deconstrucción de una idea de sujeto, de un concepto de universalidad, de una racionalidad científico-técnica, de un estilo dominante de filosofía, etc., favoreciendo así el encuentro y reconocimiento entre las diversas culturas.
37. Entre las características más importantes de una <razón intercultural> se pueden destacar.
  - (a) Es una racionalidad entendida como *invariante antropológica*, constitutiva y orgánicamente vinculada a la libertad humana. Por eso está presente y ha sido desarrollada en todas y cada un@ de los seres humanos y las culturas, aunque de diferentes maneras o vías. Por eso cualquier problema serio que afecta a la humanidad – la paz, el hambre, desequilibrio ecológico, etc.- de no ser tratado a la luz de diversas tradiciones falla por principio metodológico.
  - (b) Es una racionalidad *contextual*<sup>37</sup>, a la *medida* del hombre y de la mujer, del indígena, del europe@, del extranjero@, del agnóstico@, del pobre@, del niño@, etc. Ésta característica nos remite a los orígenes de la condición multicultural de la especie humana<sup>38</sup> y a las reservas de la humanidad presentes en toda cultura. Significa que está situada y concienciada, que opera *afectada* por múltiples condicionantes, pues el contexto histórico-cultural *informa* y es el lugar donde se fraguan las diferentes tradiciones de pensamiento y de acción, que configuran su sentido de identidad y pertenencia, así como algunas de sus fronteras. Sin suprimir por ello su dimensión de crítica y autocrítica, dado que la cultura nunca es un ‘absoluto’, sino siempre una constitución parcial que puede ser objeto de manipulación, opresión y alienación, nunca neutral. Lo cual tampoco elimina sus profundas aspiraciones y la necesidad de verdad, sólo que reconoce la posibilidad de obtener únicamente una verdad con *minúscula* – limitada en su alcance, acuerdos, posibilidades y pretensiones de universalidad- y que puede errar en su búsqueda. Así como la imposibilidad de que ésta verdad pueda ser *trasplantada* sin más a otros tiempos y lugares.

<sup>36</sup> Para el sentido y equivalencias de los términos correlativos de la *razón*, el *logos* y la *ratio*. Cf. Nuestro capítulo pp. 345ss., y su nota. 8; y con respecto a su posible forma de constitución, el capítulo 4, pp. 294 ss.

<sup>37</sup> La contextualidad-histórica, nos conduce a comprender el espacio y el tiempo de un universo cultural específico, que está en cambio continuo, cf. SHREITER, R. J. *The changing contexts of intercultural theology: a global view*. Studia Missionalia, v. 45 (1996) 359-380.

<sup>38</sup> Hay que destacar los sorprendentes descubrimientos que aporta el programa *filosofía para niños*, cf. LIPMAN, M. (1998). *Pensamiento complejo y educación*. Madrid: edic. La Torre, 366; LIPMAN, M. / SHARP, A. M. / OSCANYAN, F. S. (1982). *La filosofía en el aula*. Madrid: edic. La Torre, 380.

- (c) Es una racionalidad *interindependiente*, que se plantea la realidad de manera *integral*, en toda su complejidad y profundidad – lo pensado, impensado e impensable –, asentada en la actitud básica de credibilidad y confianza en la existencia de <algo fundamental> enraizado en la Realidad y en la propia existencia humana dialógica. Y significa, particularmente en la filosofía, admitir una triple dimensión: la de lo pensado (logos), lo impensado (mito) y lo impensable (*pneuma*). Por eso puede afirmar que la racionalidad no lo es todo en el hombre, ni siquiera es su elemento más distintivo. Y se asume la libertad del ser con respecto al pensar. De ahí que, apoye de manera decisiva el principio de la intersubjetividad – co-implicación e interacción con los demás – y el principio de la libertad del ser con respecto al pensar. Por eso es un tipo de racionalidad únicamente puede nacer en aquel que no se siente autosuficiente, ni cree poder comprender y alcanzarlo todo por su propia cuenta. Así también el recurso a otras culturas, mucho más holísticas – que no han descartado el momento del mito y el *pneuma*-, incluso le pueden ayudar a acceder desde otras vías a la realidad y la experiencia de sentido.
- (d) Es una racionalidad *dialógica*<sup>39</sup> porque considera la Realidad y la existencia humana, incluso el ejercicio del mismo pensamiento en las ‘comunidades de vida’, como lugares de encuentro y relación - sorpresivo, inacabado y nunca tematizado por completo -. A partir de un <duólogo> entre dos ‘tu’ – ambos fuentes de conocimiento- y se extiende a todas las personas gramaticales, inclusive al ello – cosmos -. Implica la *multiplicidad de lenguajes distintos* – aún por conocer y descifrar -, y una verdad relacional, que sólo llega a la universalidad a través de la intersubjetividad, nunca por autoproclamación<sup>40</sup>. Aunada al cultivo de un *deseo* auténtico de encuentro, entendido como factor clave de la relación que, no se mide por las distancias recorridas en kilómetros, ni los acuerdos por escrito, sino por la <voluntad de diálogo>. Por eso se empeña en tender puentes y abrir caminos de comunicación, frente a nuestra tendencia común de proceder por la anulación, minimización o indiferencia de todo aquello que nos resulta amenazante, por ser distinto. Pues no estamos formados realmente en la aceptación de la pluralidad.
- (e) Es, sobre todo, una racionalidad *vital*, persuadida de ser la vida misma, en su intento de dar cuenta de sí y de sus situaciones; en ese sentido es *narrativa* y asume como tarea instalar al hombre en la <sensibilidad> por todo lo humano - y la vida misma - en sus diversas manifestaciones, lo creado, intuido y presente, hasta calar sus raíces y entresijos, y el silencio mismo frente al misterio. En ese sentido es *sentiente*<sup>41</sup>, pues desde esa perspectiva nos hallamos en los caminos del mundo y la vida. Así puede integrar elementos tan importantes como el juego, la danza, el mito, el rito y la espiritualidad. Al mismo tiempo que ir recuperando la comprensión filosófica como una experiencia integradora y orientadora, una *sabiduría del amor* y el *habitar humano*. Por eso es una razón para la que el conocer es primero abrazar la vida.

---

<sup>39</sup> Recordemos que, la <Razón>se ha definido como un <decir> (*légein* [*lógos*]) fundada en un modo de ser racional; el hombre está impregnado de *habla, palabra, logos*, y por eso *el lenguaje es la vivienda del ser*". Cf. Nuestro capítulo 4, pp. 247ss., y su correspondiente nota: 177.

<sup>40</sup> Tanto Panikkar como Fomet-Betancourt realizan un minucioso estudio sobre el problema de la universalidad en la filosofía, y subrayan que ha sido una tendencia destacada de Occidente; ésta *reduce* para alcanzar la integración, extrapolando y subordinando el espíritu al *logos*, sólo existe en el pensamiento abstracto, no en la realidad, es útil para cierta estructuración y orden, por tanto su valor es formal; además, de lo poco que tiene de verdadera universalidad y su confusión con la misma, especialmente, cf. Capítulo 4, pp. 241-242, 278-279, 286-287. Por eso apuestan por una universalidad *concreta e histórica* configurada por el *ritmo sinfónico del pensamiento* que se manifiesta en todas las culturas.

<sup>41</sup> Cf. Nuestro capítulo 5, inciso 2: *El desarrollo de una racionalidad intercultural*, pp.342ss. y la nota 13.

- (f) Es una racionalidad *hermenéutica*, capaz de leer e interpretar, ‘mirar a través de’ y <perforar> la capa superficial de la existencia, pues la vida es el principal texto. Por eso asume su valor y sentido como interpretación y creación permanente. Pero siempre articulada a una historia que sufre continuas transformaciones culturales y de perspectivas del universo, y adopta el recurso habitual a las *intuiciones rápidas* que provocan encuentros de luz y el despertar de la sabiduría, abriéndose y aceptando, por principio, la existencia de distintas comunidades de interpretación<sup>42</sup>. Evita así privilegiar o imponer la validez de sus propuestas, y se preocupa de recurrir a todos aquellos instrumentos específicos que puedan auxiliarle en su labor – la hermenéutica diatópica, manejo y conocimiento de distintas lenguas y tradiciones, etc.-
- (g) Es una racionalidad *abierta e itinerante*; se hace *en el camino* y al calor del acontecimiento, por un pasaje o circulación infinita a través del *logos*, del *mito*, del *pneuma*. Éste exige volver continuamente sobre sí y la propia tradición filosófica y su respectivo sistema conceptual-epistemológico, la verdad, el tiempo y la historia, porque nunca alcanzan a estar lo suficientemente planteados, o si se quiere, están siempre abiertos a nuevas incursiones. Detenerse, equivaldría a caer en algún tipo de fundamentalismo. Así describe y evidencia la fundación de la dinámica existencial humana, en cuya trayectoria siempre es posible que despunten nuevas facetas de la racionalidad. En ese sentido es una filosofía que representa los horizontes y sus innumerables direcciones. Es una filosofía de los caminos – de aguas, de luces, de piedras, de asfalto, de estrellas, etc.- y sus cruces. Se asemeja así, al tránsito emprendido por las diversas culturas, desde tiempos inmemoriales, a través del rico *pluriverso* cultural, bajo las figuras del peregrino, el navegante, el misionero, el comerciante, el conquistador.
- (h) Es una racionalidad *creativa*, propositiva, interpelante y multifacética – construida por modelos -. De ahí, que no se contenta sólo con administrar, mantener y proteger una estructura o patrimonio filosófico, ni únicamente con su reciclaje. Por eso acepta el riesgo, la incomodidad e incertidumbre de abrir ventanas, tender puentes y construir nuevas vías de acceso y comunicación. Y ya que sabe de las *reservas de humanidad* presentes en todas las culturas, se dispone y forma para aprender de cualquier rincón del mundo. Por eso nos advierte que cualquier problema serio que afecta a la humanidad – la paz, el hambre, desequilibrio ecológico, etc.- de no ser tratado a la luz de diversas tradiciones falla por principio metodológico.
- (i) Es una racionalidad *liberadora*. Por eso *concreta y comprometida* e indisociable de la problemática social y política de cada contexto. Interroga el papel de la tradición y su alcance. No se desentiende de las condiciones de materialidad requeridas para que se desenvuelva toda vida humana en condiciones dignas. Ni desconoce que todas las relaciones culturales y étnicas están permeadas por las relaciones de poder, de ahí, su carácter social contestatario, conflictivo y a veces ‘explosivo’. Esto la lleva a asumir como presupuesto un diálogo explícito cuyo objetivo sea el de incidir realmente sobre la contextualidad fáctica, de manera que sea posible una consideración creíble y seria de todas las culturas; y a reivindicar el derecho a la polifonía cultural y a no ser obstaculizada en su desarrollo. Denuncia por ello la *globalización uniformadora* – y el plan subyacente a ella -, así como el *monoculturalismo*. Por tanto, esta racionalidad posee una clara vertiente ético-política, que lucha por la transformación de la realidad y la justicia en favor de los más empobrecidos de la Tierra.

<sup>42</sup> Podría recurrir a las herramientas de la propedéutica intercultural, la hermenéutica diatópica, el manejo de distintas lenguas, la traducción continua y el ponerse en el lugar del otro intentando captar su autocomprensión.

- (j) Es una racionalidad *discente*, porque no se conforma con lo que hay. Aún se atreve a imaginar y diseñar otros proyectos de vida más humanizantes. Esta racionalidad sabe con derechos y obligaciones, y con una responsabilidad intelectual de esclarecer y contrastar críticamente, así como de plantear alternativas frente a los nuevos contextos. Sin embargo, su disidencia está acompañada de la lucha mediante la fuerza del diálogo, a partir de actitudes de respeto, paciencia, tolerancia, incluyendo el esfuerzo por lograr la conciliación. Promueve la recepción crítica y libre de cualquier tradición, con el objetivo de captar todo aquello que sea valioso para construir un nuevo presente e innovar un futuro mejor. En función de ello se ejercita en la *opción* que incluye el discernimiento, la *protesta* y la *desobediencia cultural* al interior de la propia cultura. Ya que ésta, muchas veces, puede convertirse en cómplice y así reproducir los diversos tipos de opresión. Por eso apoya el derecho de cualquier universo cultural a rebelarse y buscar más allá de los límites de la situación actual. Además, subraya que ninguna tradición puede pretender mantenerse a cualquier precio, ni da la medida de todo lo humano, ya que posee límites - horizontales y verticales -. Esto la lleva a sospechar de cualquier proyecto muy ‘razonables’, ‘coherentes’ e ‘inevitables’ que nos sean presentados. Pues ese proceder únicamente puede justificar determinadas acciones pero no es necesariamente sinónimo de justicia e igualdad, de calidad de vida compartida, de empeño común de humanización, y de un diálogo serio entre las culturas.
- (k) Entre sus funciones concretas podemos mencionar: (1) Liberar otras voces de la razón – dialógica -, apoyada en el derecho a la polifonía cultural y la desobediencia cultural; (2) Construir una nueva universalidad histórica, concreta, solidaria e intersubjetiva, previa deconstrucción de un modelo dominante de filosofía occidental; (3) Criticar el modelo científico-técnico; (4) Criticar de la absolutización de cualquier identidad o cultura; (5) Denunciar la asimetría del poder y la fuerza aplanadora de la globalización impuesta; (6) Ejercitar la mística del diálogo y de los ojos abiertos; (7) explicitar gradualmente un programa de diálogo como modelo alternativo que incluye un diálogo interdisciplinar, y a la larga, la transformación de las racionalidades diversas.
38. De lo anterior podemos desprender algunos de los *descriptores* principales que resumirían los aspectos fundamentales de la interculturalidad:
- La interculturalidad como *horizonte* descentrado.
  - La interculturalidad como *experiencia* y *opción*.
  - La interculturalidad como *apuesta* central dialógica.
  - La interculturalidad como *dimensión conflictiva*.
  - La interculturalidad como *alternativa* liberadora por la justicia.
  - La interculturalidad como *proceso* de una filosofía *en camino*, *discente*, y *polifónica*.
39. Y a su vez desprender algunos aspectos irrenunciables sobre la comprensión de la cultura. A este respecto, la interculturalidad permite sostener que:
- (a) Hay distintas concepciones y teorizaciones sobre la cultura, cada una con sus mayores ventajas y desventajas, aunque no son suficientes para dar cuenta del fenómeno cultural.
  - (b) Las culturas están vivas, aquí y ahora, y no se encuentran sólo en los libros y monumentos y ninguna de ellas es muda, porque todas son *lenguas vivas que transitan*.
  - (c) Las culturas son universos propios, fragmentados, provocativos e híbridos.

- (d) Todas las culturas intentan proveer a sus miembros un horizonte de sentido de la vida y trascendencia.
  - (e) Es fundamental conocer su contexto histórico-político-social y económico para poder acceder a su comprensión y modo de relación.
  - (f) Las culturas son también *memoria del sufrimiento acumulado* y han de recorrer caminos de auto-liberación.
  - (g) En la actualidad asistimos a una fuerte politización de la cultura y de la identidad.
  - (h) No podemos continuar instrumentalizando las demás culturas, con una comprensión etnocéntrica acerca de ellas, ya sea como *consumidoras* de la cultura occidental; *deficitarias* porque no han entrado en el modelo de la historia moderna caracterizado por el auge del progreso, evolucionismo, capitalismo, etc. y, por eso, las infravaloramos y catalogamos de imperfectas, anómalas e inútiles.
  - (i) Al hablar de culturas de «Tercer Mundo», estamos reduciendo toda la complejidad y riqueza de una cultura su marco económico, es decir, su PIB. Esto conlleva valorar a sus miembros según su uso, rentabilidad y capacidad económica.
  - (j) Ninguna cultura está excluida de la reflexión intercultural.
40. Las direcciones de futuro que se vislumbran para el desarrollo de una filosofía intercultural serían: (a) Una teoría intercultural e interdisciplinaria sobre la cultura – a la cual ya hemos aludido –; (b) Una propedéutica de la interculturalidad y (c) El desarrollo de un *proyecto filosófico genérico intercultural liberador*<sup>43</sup>.
41. Con respecto a la *propedéutica de la interculturalidad*, hay que señalar que esa idea nace de constatar que la interculturalidad es antes una «cuestión práctica» y una «experiencia vivida» que un conocimiento, a la que hoy nos vemos particularmente abocados. No se trata de entender cuanto de captar cómo se entiende el otro a sí mismo, y esto sólo se nos revela en un clima determinado de diálogo – diálogo dialogal –.
42. Como experiencia puede provocar una «rompimiento *afectivo y efectivo*» en nosotros, pero si la trabajamos con atención y cuidado en su profundización, alcanzará a transformarnos. Por eso es también una opción deliberada y una tarea. Significa que en toda relación intercultural hemos de intentar aprender a leer y desmenuzar, atendiendo al menos por principio a su *proceso* de conformación, las preguntas y reacciones que plantea y el nuevo modo de resolver necesidades. Procurando comprender cómo lo *viven* y *significan* los miembros de esa cultura determinada, sin prescindir de su *participación* y *aportación directa*.
43. Entre los requerimientos de esa propedéutica se encuentra reconocer –humildemente– nuestra falta de preparación y control. Ya que tal experiencia sólo depende en parte de nosotros. Pero tampoco se trata de mera adaptación o camuflaje, de negación de lo propio o verdaderas ‘transfiguraciones’. Es disponernos para entrar en una dinámica de vida distinta – de lógica, de epistemología, de categorías y de símbolos, etc.–, que no tiene nada que ver con nuestra manera de medir el tiempo, de organizar nuestro espacio, de significar los acontecimientos de la vida. Esto exige la liberación de las propias *creencias* – y aún a veces las más apreciadas <descentramiento propio> –; aprender nuevos lenguajes, estilos de ser y compartir historias

---

<sup>43</sup> Hemos retomado el término <genérica> en lugar de feminista porque supone el horizonte al cual tender. El cual no es comprendido como un mundo escindido de hombres y mujeres, sino como un mundo *compartido*. Pero requiere un paso previo o momento, el de una filosofía femenina que permita configurar la identidad de la mujer, desde ella, descubrir su cultura – ya que la tiene– y luego, sin vergüenza poder comunicarla y compartirla con la de los hombres.

diferentes; aceptar el riesgo, la incomodidad y el sentirnos forzados a marchar hacia lo desconocido, que en ocasiones nos provoca rebeldía. Y dejarnos sorprender por lo inimaginable.

44. Podemos presentar algunos *indicadores* de la co-implicación lograda en una relación intercultural; estos podrían establecerse cuando hemos logrado captar las preocupaciones del otro, aquellos aspectos que le causan conflicto, podemos compartir su sentido del humor y participar de su dimensión festiva; a otro nivel tendríamos que ser capaces de preguntarnos por las intervenciones de los países industrializados - Primer Mundo- en los países en vías de desarrollo - Tercer Mundo -; la razón que se suele esgrimirse es que el *derecho de los hombres* puede quebrantar el *derecho de los pueblos*. Pero si esa intervención fuera a la inversa, es decir, que si los del Tercer Mundo interviniesen en las decisiones del Primer Mundo ¿estaríamos de acuerdo?
45. Con respecto a nuestro tercer camino de futuro: el desarrollo de un *proyecto filosófico genérico intercultural liberador*, hemos podido constatar que la racionalidad intercultural tiene un saldo pendiente con la *razón femenina*; aunque existe alguna alusión de carácter general y aislada, en referencia a la cuestión de la mujer. Esto se debe no sólo a que el problema de la mujer sea uno de los más serios en la actualidad – además de que ella se nos revela ‘altamente plural’-, sino porque, incluso, representa una de las revoluciones más importantes de nuestro siglo. La asunción de esa racionalidad se relaciona particularmente con las funciones de liberar voces, con el esfuerzo por abrir la filosofía y con la tarea de recontextualización constante que ha de realizar la filosofía intercultural si quiere poder dar cuenta de su tiempo desde una clara opción por la justicia. Pensamos que también ahí se juega la *calidad* de esta filosofía, su coherencia hasta el final y la posibilidad de su giro más radical. Asimismo podrá recoger su aportación crítica, un lenguaje, una forma de relación distinta, una racionalidad más intuitiva y sentiente y, otras temáticas, problemas e inquietudes hasta ahora inimaginadas.
46. Porque a nuestro juicio, la filosofía aún no ha reparado que *ellas* constituyen la cosmovisión y la voz de la otra mitad del mundo. Una mitad oprimida en doble sentido: al nivel económico y por el simple hecho de ser mujer. Ésta discriminación recorre casi todas las culturas y religiones. Por eso hemos de dar un primer paso, muy sencillo y difícil a la vez, pero inevitable. Si queremos avanzar realmente tenemos que dejar de considerar tales cuestiones como algo trivial y abrimos; concederles por lo menos el estatuto de que su caso *pueda ser pensable*. Si es que no podemos percibir que la liberación de la mujer en el fondo lo es también del hombre y de todo aquello que suponga una relación de dominio.
47. Esa doble discriminación, sistemática e injusta, a la que se ven sometidas la mayoría de las mujeres<sup>44</sup>: primero, se extiende a un nivel global, local y familiar. Está íntimamente vinculada a un proceso económico de marginación, subdesarrollo y miseria<sup>45</sup>. Segundo, se manifiesta en la

---

<sup>44</sup> La mayoría de las investigaciones científicas continúan obviando las diferencias entre sexos. La referencia no suele reflejar el sitio, casi siempre inferior que ocupa la mujer dentro de la población. Esto dificulta que, pueda conocerse la parte de pobreza que les afecta directamente. En el renglón de pobreza y marginación las mujeres siempre están por debajo de los hombres, aún cuando sólo sea por la dependencia económica del hombre que todavía tienen en la mayoría de las sociedades, o incluso en el caso de la posesión de bienes materiales. La conferencia Mundial de Copenhague, promovida por la ONU nos dice, que las mujeres “*aportan más del 60% de las horas de trabajo en el mundo, sólo reciben el 10% de los sueldos y salarios que se pagan...y poseen menos del 1% de la riqueza mundial medida en términos de tierra y propiedades, de capital y medios de producción*”. Cit. en: MASLLORENS, A. (1995). *El cuarto mundo*. Madrid: PPC, 59.

<sup>45</sup> Las expresiones «feminización de la pobreza» y «rostro femenino de la opresión» dan fe de ello. No sólo nos remiten a la idea de un bajo ingreso, sino de mala salud y carencia de educación, incapacidad para ejercer y defender sus derechos humanos y políticos, falta de dignidad, confianza y respeto por sí mismas.



mayoría de las culturas y religiones, por el simple hecho de ser mujer. Y no podemos fiarnos de la mera legislación, porque no es suficiente para atajar esta problemática<sup>46</sup>. Por eso afirmamos la necesidad de implementar investigaciones que nos develen más aspectos de acerca de esta situación, inscrita en el contexto de la promoción de la justicia, para alcanzar que se les dé un trato adecuado en la sociedad civil - y en las religiones

48. Desde la perspectiva, en el caso de las filosofías feministas, éstas podrían encontrar en el proyecto de la filosofía intercultural una plataforma y un espacio para la manifestación *abierta y compartida* de su discurso y así la oportunidad de transformación. Además de adquirir instrumental conceptual, unos principios, una metodología aprovechable y muy sugerente para sus investigaciones posteriores.
49. Se trataría pues de forjar un proyecto filosófico, al que denominamos *genérico intercultural liberador*<sup>47</sup>. Éste necesita recurrir a los interesantes avances y planteamientos de la investigación interdisciplinar y del área sobre los *Estudios sobre la Mujer*. Hasta ahora no contamos con investigaciones específicas en esa línea. No es nuestra intención desarrollar aquí esta perspectiva, pero sí indicar algunos puntos para su posible consideración. Entre las razones que motivan esta propuesta podemos citar algunas de las principales:
  - (a) Porque en la causa de la mujer se evidencia con fuerza la interrelación entre una razón y una libertad condicionada por una cultura – patriarcal- de la cual liberarse. Hemos de advertir que para *algunas* mujeres tal liberación es algo ya conseguido, sin embargo, para la mayoría de ellas, constituye todavía *esa desconocida libertad*<sup>48</sup>. No en vano continúa siendo una de las *culturas de la resistencia* de calado más profundo y de todos los tiempos.
  - (b) Porque hemos ganado una mayor conciencia y experiencia de la imposibilidad de “*mostrar una figura central, única, del sujeto humano: no hay nada por encima de la dualidad del hombre y la mujer. Al mismo tiempo el sujeto es pertenencia a la racionalidad y experiencia cultural particular (...) y son diferentes biológica y culturalmente en la formación de su personalidad, la imagen de sí mismos y en sus relaciones con el Otro*”<sup>49</sup>.
  - (c) Porque el diálogo intercultural apunta a una <fecundación entre culturas> y no hay razones para excluir la *cultura femenina*. A menos que admitamos, que ella no posee cultura – lo que iría en contra del principio antropológico que, mantiene la cultura como un *invariante humano* –; o bien mantengamos su versión diluida, según la cual ella no posee una *cultura propia*, y todo vestigio suyo es remitido directamente y, por comparación, a la cultura masculina. Lo que sí cabría afirmar es que, la mayoría de la población femenina, no posee una cultura de corte ilustrado. En ese sentido, es ‘inculta’

<sup>46</sup> Emma Bonnino mencionó durante la recepción del Premio Príncipe de Asturias, que ante la reciente historia, no bastaba redactar tratados internacionales ni firmarlos, hay que luchar para que sean protegidos y defendidos, con decisión y tenacidad, para no volver atrás. Cf. ABC, Cultura, 24-10-1998. Esa misma línea sigue la ponencia de Sandra Morelli: *Mujer y derechos humanos*. Así como la de Miguel Lorente Acosta: *Agresión a la mujer y derechos humanos*. Presentadas ambas en el Seminario Internacional: «El papel de la mujer iberoamericana ante la perspectiva del siglo XXI», el 30 de septiembre de 1998 – ambas nos fueron facilitadas por sus autores-.

<sup>47</sup> Nos referimos al término <genérico> en lugar de feminista porque supone el horizonte al cual tender; no se trata de un mundo escindido de hombres y mujeres, sino un mundo *compartido*, pero requiere como paso previo reconocer la existencia del género y su incidencia práctica, así como de la aportación de las filosofía feministas para configurar la identidad de la mujer, *desde ella*, descubrir *su* cultura para luego comunicarla y compartirla con la de los hombres.

<sup>48</sup> Cf. MORA ABRIL, MA. C. *La libertad, esa desconocida*. Instituto Mexicano de Psicoanálisis, A. C. Anuario 1980-1981. México: Universidad Autónoma de México, 465-482.

<sup>49</sup> TOURAINE, A. 1997: 253.

o 'ignorante'. Con todo tal afirmación denota una sobrevaloración de ese tipo de cultura y esconde las causas determinantes, ajenas a la mujer, por las cuales no se le ha permitido 'cultivarse' o acceder a una formación cultural sistematizada.

- (d) Porque si lo pensamos con detenimiento, la mujer constituye propiamente la *raíz* de la «cultura primaria» recibida por todo ser humano. Ésta se refiere al entorno familiar que incluye el alimento, el idioma, las costumbres y las relaciones parentales, que incluyen las establecidas con los restantes miembros de la familia, y las de estos miembros entre sí. Es ella quien inicia a la criatura en ese mundo y la primera en acogerla y reconocerla.
- (e) Porque la filosofía ha de ponerse al día, con respecto a las recientes investigaciones realizadas en las áreas de la medicina, genética, psiquiatría, etc. Éstas nos revelan que los cerebros del varón y la mujer, son biológicamente distintos. Y según el principio básico de funcionamiento cerebral *la plasticidad neuronal*, ambos han estado sometidos a influencias socio-culturales – postnatales –, que han ido diferenciando sus cerebros y capacidades intelectuales. Significa que, por encima de lo biológico, esta lo histórico y biográfico. Y lo que distingue al hombre de la mujer no sólo son sus características físicas, su función reproductora, sino también la *forma de relacionarse y capacidad de resolver problemas*. Pero no se desprende de ello ningún tipo de selección *natural intelectual*, ni la supuesta inferioridad femenina: “*Las principales diferencias marcadas por el sexo en la función intelectual parecen residir en la existencia de capacidades distintas y no en el nivel global de la inteligencia (coeficiente intelectual)*”<sup>50</sup>. Incluso, su misma actividad funcional del cerebro es similar. Así las mujeres resuelven de distinta manera los problemas y activan zonas diferentes del cerebro para realizar las mismas funciones que los varones, pero cuentan con especificidades propias.
- (f) Porque desde el momento en que las mujeres han podido abolir o atenuar las desigualdades sufridas y así decidir libremente sobre su vida - en este sentido su trayectoria es similar a la de las culturas no occidentales- han mostrado un: “*campo de conductas sociales y culturales tan nuevo que el pensamiento no puede definir en la actualidad (...) sin situar en su centro su reflexión y su acción*”<sup>51</sup>.
- (g) Porque la exigencia de un espacio análogo e igual para una cultura femenina diferente a la del hombre, está siendo el *motor* de uno de los cambios culturales más significativos que vivimos y conlleva un análisis de la condición y conducta masculina inclusive sus mitos, las relaciones de género, la estructuración familiar, laboral, etc.
- (h) Porque precisamente las mujeres “*muestran mayor habilidad para las funciones verbales, poseen una mayor articulación y fluidez de palabra, aprenden a hablar antes y padecen menos desórdenes en el lenguaje*”<sup>52</sup>. Esto significa que poseen una mayor representación bilateral de las áreas del procesamiento del lenguaje, aunado a un proceso de mayor discriminación emocional y velocidad perceptiva – captación de expresiones faciales del estado de ánimo -. Todo esto las convierte en los sujetos más idóneos para entablar relaciones dialógicas. Luego, hay que preguntarse cómo es posible que no participen y la enriquezcan; al grado de poderse llegar a ser verdaderas maestras de la interlocución, en una filosofía que se precia a sí misma de ser dialógica.

<sup>50</sup> BARRAL, MA. J. 1996-97: 11.

<sup>51</sup> TOURAINE, A. 1997: 255.

<sup>52</sup> BARRAL, MA. J. 1996-97: 12.

- (i) Porque representa una cuestión ética de justicia intentar rescatar, promover y transformar al sujeto femenino, al cual se le negaron cuatro aspectos básicos para su desarrollo humano pleno: la amistad, la formación, asociación, el uso de la palabra y la acción<sup>53</sup>. Aspectos relacionados con el ámbito socio-económico, político, cultural, educativo, etc. En conjunto produjeron un fuerte proceso de *aculturación*. A esto hay que agregar, la incapacidad de reconocer que ella posee una cultura *distinta* que se compagina con su *forma típica* de participar en el *ritmo de la vida*.

Hasta podemos contemplar que la interculturalidad se levanta abiertamente contra el desafío impuesto por el proyecto de la modernidad. Es un *imperativo* de nuestro tiempo, un *nuevo signo*, un *horizonte* y un *estilo de vida*. Y que le toca a la filosofía intercultural esclarecer esta vertiente hacia la que nos conduce, nuestro mundo actual.

Hay que resaltar que si hemos de optar por configurar una cultura *común*, quizá tendrá que ser una especie de 'cultura de paso' o si se quiere, una *lengua viva que viaja*; que se caracterice por su apertura, una mayor tolerancia, así como su disposición al aprendizaje y la comunicabilidad con el pluriverso cultural; que sea sea respetuosa del *otro distinto* pero *inclusiva*. Capaz de asumir el desafío de configurar «una cultura donde todos realmente quepan». Esto implicaría crear proyectos educativos en la línea de una *propedéutica intercultural* afianzados en una ética-política. Según nuestra concepción no podría ser una *cultura universal* - que sólo existe como abstracción-; ni una *cultura global* - ya que ésta subsume en ella a todas las demás- y tampoco una *cultura normativa* - que se siente autorizada a imponerse a todas -.

Todo esto nos lleva a plantearnos nuevos interrogantes y, en cierto modo, a enfrentar la *potencialidad* de la interculturalidad. Nos quedan pendientes algunos interrogantes: el primero sería, si el estar corporeizado en una cultura determinada nos remite y significa de manera automática nuestro *ser contingente*. El segundo, si lograr acceder al corazón de una cultura concreta, que puede facilitarnos el *proceso* para entrar en diálogo, puede ser mostrado más allá de *esa* perspectiva cultural. El tercero, si la identificación de los elementos culturales de un patrimonio, significa que no sólo puede ser enriquecido sino también cambiado o modificado; entonces nos preguntamos ¿estaríamos dispuestos a ello? También significa que, no podemos suponer gratuitamente que *todas las culturas tengan el mismo universo del discurso* y, por lo tanto, que no las conocemos. Por eso lo importante sea *dejarlas hablar por sí mismas*. Aunque después intentemos hacerlas comprensibles para nuestra tradición cultural.

El cuarto, si la comunicación entre las culturas, desde nuestra postura es posible y realizable, sin embargo, al parecer el número de universos culturales aún tras esos encuentros permanece menguado. Por eso las próximas discusiones tendrán que abrir muchos más caminos, ya que apenas estamos al principio de algo que se puede entreverse como un largo recorrido. A nuestro juicio, pudiera ser más provechoso asumir el supuesto del pluralismo, en vez de continuar debatiéndonos en torno a un punto de partida, supuestamente trascendental. Además de reconocer, previamente, que el *auténtico* encuentro de culturas requiere de nuestra parte trabajar en la línea fundamental de la «ampliación de la conciencia» y, no tanto, por el único esfuerzo para conocer su *corpus* teórico, emprender una serie de comparaciones, o un sinnúmero de traducciones lingüísticas. De esa manera podremos quizá llegar a una mayor «inteligibilidad intercultural». Darnos por enterados y, saber mínimamente, que no todas las culturas ven, siente, gustan, conceptualizan el mundo de la misma forma. Por eso tampoco operan básicamente con un esquema de corte racional al modelo occidental.

<sup>53</sup> NAVARRO, M. *Ética y Género: perspectivas en el cambio de paradigma de la nueva cultura*. Moralia 20 (1997) 199-228; AMORÓS, C. (1997). *Tiempo de feminismo. Sobre el feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*. Madrid: Cátedra/ Universitat de València/ Instituto de la mujer, 377-414.

El diálogo intercultural tendría que llevarnos a *ganar y no perder jamás los dos corazones que hemos adquirido* a través de él. Tal expresión procede de un aborígen australiano, quien nos ‘traduce’ su trasfondo: *“Viniste a nosotros con dos corazones abiertos. Ahora están llenos de comprensión y emoción tanto para nuestro mundo como para el tuyo. Tú también me has dado a mí el regalo de un segundo corazón. Ahora tengo conocimientos y comprensión que van más allá de lo que hubiera podido imaginar. Aprecio tu amistad. Ve en paz, nuestros pensamientos están puestos en tú protección”*<sup>54</sup>. Respecto a esa población, W. Dampier (explorador holandés), en el siglo XVI manifestó que eran el pueblo más primitivo y despreciable de la faz de la tierra.

---

<sup>54</sup> MORGAN, M. 1997<sup>4</sup>: 248.



## ANEXOS

### ANEXO I. LAS PERSPECTIVAS SOCIO-ANTROPOLÓGICAS DE LA CULTURA<sup>1</sup>.

#### I. Tipología de definiciones sobre la "cultura".

##### 1. DEFINICIONES DESCRIPTIVAS

Cultura = Totalidad comprensiva de aspectos descritos de forma acumulativa.

Cada antropólogo selecciona "lo esencial".

Son excesivamente largas, meramente acumulativas y poco operativas.

*"Aquel todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre en cuanto miembro de la sociedad". (Tylor, 1871: Primitive Culture in the development of Mythology, Philosophy, Religion, Language Art and Customs).*

---

##### 2. DEFINICIONES HISTÓRICAS

Cultura = Enfatizan la herencia cultural frente a la biológica. Existen dos vertientes:

###### ► Paralelismo:

*"La cultura es el conjunto socialmente heredado de prácticas y creencias que determinan la textura de nuestra vida". (Sapir, 1927: The Unconscious Patterning of Behavior in Society).*

###### ► Complementariedad:

*"Aunque la cultura nace fundamentalmente de la satisfacción de necesidades biológicas, su misma naturaleza hace del hombre algo esencialmente distinto".*

*"Esta herencia social es el concepto clave de la antropología cultural. Se denomina usualmente cultura (...), la cultura comprende artefactos, bienes, procesos técnicos, ideas, hábitos y valores heredados". (Malinowski, 1931: Culture: Encyclopaedia of Social Sciences).*

---

##### 3. DEFINICIONES NORMATIVAS.

Cultura = Norma de conducta o ideal orientador de la conducta.

###### ► Norma de conducta:

*"El modo de vida seguido por a comunidad o la tribu es considerado como una cultura (...) incluye todos los procedimientos sociales estandarizado". (Wissler, 1926: The Relation of Nature to man in Aboriginal America).*

*"Diseños para vivir, históricamente creados, explícitos e implícitos, racionales, que existen en cualquier momento, como guías potenciales para la conducta de los hombres". (Kluckhohn, 1962: Culture and Behavior. Collected Essays).*

###### ► Ideal orientador:

Se da típicamente en la tradición filosófica o teológica. Sacralizan la cultura, proscriben casi con tanta fuerza el ir contra-cultura como el ir contra-natura. (Sorokin, P. 1947: Society, Culture and Personality).

---

<sup>1</sup> Para ambos anexos, cf. AGUIRRE BAZTÁN, A. (ed). (1988). *Antropología cultural*. En: D.T.A., 38-43; – (1988) *Cultura*. En: D.T.A.: 208-225; SINGER, M. (1974). En: E.I.C.S., 298-299; CRAFTORD, C. J. 1983: 70; CALVO BUEZAS, T. (1988). En: T.C.S., 237-239.

---

#### 4. DEFINICIONES PSICOLÓGICAS.

Cultura = Comportamiento. Hay gran variedad de enfoques del culturalismo psicológico.

► **Cultura como ajuste social**

*"Hábitos individuales y costumbres de la sociedad, derivados del esfuerzo por satisfacer necesidades". (Summer, (1906) 1959: Folkways: A study of Sociological Importance of Usages, Manners, Customs, Mores and Morals).*

► **Cultura como aprendizaje**

Referida a los procesos de culturación y socialización.

*"Las pautas más o menos organizadas y persistentes de hábitos, ideas, actitudes y valores que son transmitidos a los niños por sus mayores o por otros grupos mientras crecen ". (Young, (1957) 1962: Family and Kinship in East London).*

► **Cultura herencia internalizada**

Conocida como "**superyoica**". Su influencia poderosa actúa en nosotros de forma semejante a una norma.

*"La suma de todas las sublimaciones, todos los sustitutos o formas reactivas; en suma todo cuanto en la sociedad inhibe los impulsos o permiten su satisfacción distorsionada". (Roheim, 1941: The Psychoanalytische Deutung des Kulturbegriffs).*

---

#### 5. DEFINICIONES ESTRUCTURALES

Cultura = Significante universal; sistema abstracto e independiente (lengua).

Las culturas particulares son significados concretos (habla).

Toman el modelo de la lingüística saussuriana.

► **Giro en la antropología**

Con C. Lévi-Strauss que pasa a ser investigación de las estructuras universales, ahistóricas, capaces de ser explicadas por leyes científicas, universalmente válidas, por encima del análisis de las etnografías regionales. (LÉVY-STRAUSS, 1958: *Antropologie structurale*).

---

#### 6. DEFINICIONES GENÉTICAS

Cultura = Explicada (s) desde su génesis y proceso evolutivo.

Parte del hombre, distinguiendo fases de creación.

Define un "hombre cultural" frente al *homo habilis*, *homo erectus*. Capaz de crear primero "instrumentos" separados de su cuerpo (utensilios, artefactos); capaz de crear una cultura "formal" (ideas e instituciones) y capaz de crear símbolos. (Cassirer, (1944) 1956: *An Essay on Man: An introduction to a Philosophy of Human Culture*).

*La cultura es " una organización de fenómenos - objetos materiales, actos corporales, idea y sentimientos - que consiste o depende del uso de los símbolos". (White, L. 1949: The science of Culture).*

## II Elementos básicos de la cultura.

- Superación de la dinámica natural. Genéticamente: cultura material/ cultura formal/ cultura simbólica.
- Herencia: filogenética/ simbólica; contexto histórico; lo biológico; medio: físico/ social/ cultural/ tecnoeconómico/ físico-psíquico/ geográfico-racial.

- ▶ *Aprendizaje y proceso de enculturación: normas/ pautas de conducta/ valores.*
- ▶ Componentes integrantes de la cultura: vivienda, tecnología, economía, relaciones sociales, etc.
- ▶ Un modelo estructura/ formas culturales concretas/ significante-significado.
- ▶ Cultura-sociedad/ cultura e individuo (personalidad).
- ▶ Enfoques de la antropología cultural: folclore-cultura popular (inicios), evolucionista, difusionista, histórico-particularista, funcionalista, cognoscitivista, cultura y personalidad, estructuralista-funcionalista.

### III La cultura según algunos autores significativos.

#### 1. AUTORES QUE ENFATIZAN LOS ELEMENTOS CONSTITUYENTES DE LA CULTURA.

- a) Complejo de ideas y costumbres: E. Tylor.
- b) Manifestación de hábitos sociales: F. Boas.
- c) Patrones de conducta: R. Benedict
- d) Suma total de hábitos aprendidos: R. Lowie.

#### 2. AUTORES QUE COMPRENDEN LA CULTURA COMO VIDA HISTÓRICA DE UN PUEBLO DETERMINADO.

- a) Como herencia social: R. Linton.
- b) Como tradición compartida: M. Mead.

#### 3. AUTORES QUE ENFATIZAN LOS ELEMENTOS FUNDAMENTALES DE LA CULTURA.

- a) Las normas grupales: C. Wissler, R. Firth, C. Kluckhohn.
- b) Los valores y pautas ideales: D. Bidney, P. Sorokin.

#### 4. AUTORES INFLUIDOS POR EL PSICOANÁLISIS FREUDIANO.

- ▶ La cultura como un repertorio de estrategias psicológicas, sublimaciones y reacciones estructuradas: E. Roheim.

#### 5. AUTORES QUE MANTIENEN UNA POSTURA FUNCIONALISTA.

- ▶ La cultura se entiende como un conjunto de costumbres y hábitos, que sirven como respuestas a las necesidades humanas: B. Malinowski.

#### 6. AUTORES QUE ACENTÚAN EL CARÁCTER EPIFENOMÉNICO Y SUPERESTRUCTURAL DE LA CULTURA.

- a) La cultura como un reflejo legitimador de las relaciones de producción y las relaciones de clase: K. Marx.
- b) La cultura entendida como un dispositivo moral que refuerza de la solidaridad y la cohesión social: E. Durkheim, A. R. Radcliffe- Brown.

#### 7. AUTORES QUE CONCIBEN LA CULTURA COMO "LO ESPECÍFICAMENTE HUMANO".

- ▶ La cultura es lo que distingue a los hombres de los animales: E. Cassirer, M. Herskovits.

#### 8. AUTORES QUE CONTEMPLAN LA CULTURA DESDE UNA ÓPTICA MÁS FORMAL Y ABSTRACTA

- a) La cultura desde sus códigos cognitivos: W. Goodenough.
- b) La cultura desde sus significados y símbolos compartidos: C. Geertz, H. Schneider, V. Turner.

#### 9. AUTORES QUE COMPRENDEN LA CULTURA EN TÉRMINOS DE SUS ESTRUCTURAS.

- ▶ La cultura como urdumbre de estructuras mentales inconscientes: C. Lévy –Strauss.

#### 10. AUTORES QUE ASUMEN EL SIGNIFICADO DE LA CULTURA EN FUNCIÓN DEL NEOEVOLUCIONISMO.

- ▶ La cultura requiere crucialmente de la producción de energía: L. White.



## ANEXO 2. ÍNDICE TEMÁTICO SOBRE EL MULTICULTURALISMO<sup>2</sup>

### I. Campo Semántico:

Sociedades plurales, multiétnicas, multinacionales, pluriétnicas, interculturales y transculturales, multiculturales.

#### SOCIEDADES MULTIRACIALES.

STANFIELD, J. H. *Ethnic Modeling in Qualitative Research*. In: (1994). *Handbook of Qualitative Research*. DENZIN, N. K/ LINCOLN, Y. S. (eds.). USA: Sage, 177. BARTH, F. (1976). (comp). *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México: FCE, 9-18, 36-49.

#### TRANSNACIONALISMO:

KEARNEY, M. *The Local and The Global: the Anthropology of Globalization and Transnationalism*. Annu. Rev. Anthropology: 24 n° / (1995) 547-565. MATTELART, A. (1993). *Publicité: L'Ère Transnationale*. En: (1993). *Universalia. La politique, les connaissances, la culture en 1992*. Paris: Encyclopaedia Universalis France, 156-162.

#### TRASCULTURAL /TRASRELIGIOSO/ TRASFINITO.

GÓMEZ MIER, V. *Sobre el diálogo islamo-cristiano*. Ciudad de Dios, V. CCVIII: may.-dic. (1995) 239-241. ROUANET, S. P. *Transculturalismo ou retorno à etnicidade*. (EFCU) Brasil: Edições Tempo Brasileiro LTDA, 127-136.

### II. Contextos culturales específicos

REX, J. *La metrópoli multicultural: la experiencia británica*. Antropología: n. 9 / 03 (1995) 21-45. SEVCENKO, N. *São Paulo: un laboratorio cultural sin fronteras*. Revista de Occidente: n. 174 /11 (1995) 36. SALAZAR I CARRASCO, C. *Irlanda. Discursos e imágenes sobre una identidad en conflicto*. Antropología: n. 9/ 03 (1995) 47-63. MARTINIELLO, M. *Separación versus unión. La nueva dinámica de la política nacionalista en Bélgica*. Antropología: n. 9/ 03 (1995) 65-80. SMITH, G. *¿Federalismo Ruso? Centro, etno-regionalismo y transición*. Antropología: n. 9 / 03 (1995) 81-95. DE LA PEÑA, G. *Multiculturalismo. La ciudadanía étnica y la construcción de los Indios en el México contemporáneo*. Rev. Internacional de Filosofía Política (RIFP): n. 6 (1995) 116-140. ROMAN, J. *Un multiculturalisme a la française?* Esprit: n. 6 / 06 (1995) 145. FEHLER, M. *Identités en évolution: individu, famille, communauté aux États Unis*. Esprit: n. 6/ 06 (1995) 114. JAFFRELOT, C. *Le multiculturalisme Indien à l'épreuve. Le cas des débats constitutionnels*. L'Année Sociologique, v. 46: n. 1/ 06 (1996) 187-210. OCHOA GONZÁLEZ, C. *Diálogo entre jóvenes para una Europa multicultural*. Vida Nueva: 05 (1997) 42-44. STANFIELD, J. H. *Ethnic Modeling in Qualitative Research*. In: (1994). *Handbook of Qualitative Research*. DENZIN, N. K/ LINCOLN, Y.S. (eds.). USA: Sage, 177. ALUND, A. / SCHIERUP, C. U. (1991). *Paradoxes of Multiculturalism: Essays on Swedish Society*. Aldershot (USA): Avebury, 192. LÓPEZ SALA, A. MA. *Suecia ante la migración: Desarrollo y evolución de una política multicultural*. Revista de Migraciones: n. 4 (1998) 215-240.

### III. Categorías clave

#### 1) CIUDADANÍA.

KYMLICKA, W. (1996). *La ciudadanía multicultural*. Barcelona: Paidós, 303. CORTINA, A. (1997). *Ciudadanos del mundo*. Madrid: Alianza, 265. REQUEJO COLL, F. *Pluralismo, democracia y federalismo. Una revisión de la ciudadanía*. RIFP: n. 7/ 07 (1996) 93-120. ZUBERO, I. (1996). *La construcción de una ciudadanía universal*, en: *Movimientos alternativos de la Sociedad*. Madrid: HOAC, 66-72. REIDY, D. A. *Education for citizenship in a pluralistic liberal democracy*. The Journal of Value Inquiry: n. 30 / 06 (1996) 25-42. PALIDDA, S. *Por el reconocimiento universal de la libertad de identificación colectiva como un continuum entre ciudadanía y cosmopolitismo*. Revista de Educación: n. 302/ 09-12 (1993) 33-57. BIRNBAUM, S. *Sur la citoyenneté*. L'Année Sociologique v. 46: n. 1/ 06 (1996) 57-85.

<sup>2</sup> Éste anexo pretende ser únicamente un indicador bibliográfico categorial sobre el multiculturalismo, de ningún modo recopila toda la bibliografía existente al respecto. En el caso del campo semántico sólo mencionamos algunas de las categorizaciones dadas en nuestro cap. 3, inciso 1.3 y 3.3, respectivamente pp. 125ss. y 154ss.

## 2) ETNICIDAD.

**HARVEY BROWN, R.** *Cultural representation and state formation: discourses of ethnicity, nationality, and political community.* *Dialectical Anthropology*: n. 3-4 / 09 (1996) 265-297. **RIBEIRO, D. / GOMES, M.** *Ethnicity and Civilization.* *Dialectical Anthropology*: n. 3-4 / 09 (1996) 217-238. **CALVO BUEZAS, T.** *Minorías étnicas y antropología aplicada.* *RS Cuadernos de Realidades Sociales*: n. 47-48 / 01 (1996) 45-57. **ZUBERO, I.** *Etnicidad universalismo: identidad y tolerancia.* *Sal Terrae*: n. 980/ 06 (1995) 433-448. **QUANTE, M.** *Die Identität der Person: Facetten eines Problems.* *Philosophische Rundschau*, Bd. 42: Heft 1/ 03 (1995) 35-59. **GARCÍA BARÓ, M.** *El problema antropológico de la identidad.* *Carthagesia X* (1994) 373-384. **BELLO, G.** *Identidad, diferencia y comunidad.* *Laguna. Revista de Filosofía*: n. 2 (1993-94) 113-116. **BERIAIN, J. / LANCEROS P.** (comps.). (1996). *Identidades culturales.* Bilbao: Universidad de Deusto, 205. **ASSMANN, J.** *Collective Memory and Cultural Identity.* *Neo an Interdisciplinary Journal of German Studies. New German Critique*: n. 65/ spring-summer (1995) 125-133. **MICHALSKI, M.** *Who we are?* *Sixth Castelgandolfo Colloquium. Identity and Change. News Letter* 46. / 07-09 (1994) 1-11. **MANSILLA, H.C.F.** *El dilema de la identidad nacional y el desarrollo autóctono en una era de normas y metas universalistas.* *Sistema*: n. 108/ 05 (1992) 69-85.

## 3) MIGRACIÓN.

**JOPPKE, C.** *Multiculturalism and immigration: A comparison of the United States, Germany, and Great Britain.* *Theory and Society*: n. 25 / 08 (1996) 449-500. **VELASCO ARROYO, J. C.** *El reconocimiento de las minorías. De la política de la diferencia a la democracia deliberativa.* *Sistema*: n. 142 / 01 (1998) 63-85. **WEIL, P.** (1993). *Immigration et nationalité: le modèle française à l'épreuve de l'Europe.* En: *Universalia. La politique, les connaissances, la culture en 1992.* París: Encyclopaedia Universalis France, 112-116. **SCHWARTZ, WARREN F.** (1995). *Justice in Immigration.* Canada: Cambridge University Press, 19-135. *Réduire les causes de l'émigration. Le débat actuel sur les réfugiés et les migrants. Déclaration du Comité central des catholiques allemands.* *La documentation catholique*: n. 9, 5 / 05 (1996) 436-444. **A.A. V.V.** (1995). *Immigrati. La sfida di una società multietnica.* Caritas Italiana: Piemme, 205. **BELLO REGUERA, G.** *Extranjería y alteridad.* *Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía*, v. 1 (1996) 19-36.

## 4) FEDERALISMO, NACIONALISMO, DEMOCRACIA.

**KYMLICKA, W.** *Federalismo, nacionalismo y multiculturalismo.* *RIFP*: n. 7/ 05 (1996) 20-54. **KRAUS, A. P.** *Problemas de democratización en los estados plurinacionales.* *RIFP*: n. 8/ 12 (1996) 59-80. **MAESSCHALCK, M.** *Fichte et la question nationale.* *Archives de Philosophie*: n. 59 / 07-09 (1996) 355-380. **VIPOND, R. C.** *Liberty & Community. Canadian Federalism and the Failure of the Constitution.* New York: State University of New York Press, 199. **COHN-BENDIT, D. / SCHMID, T.** (1993). *Ciudadanos de Babel. Apostando por una democracia Multicultural.* Madrid: Talasa, 172. **TOURAIN, A.** *Le nationalisme contre la Nation.* *L'Année Sociologique*. v. 46: n. 1/ 06 (1996) 17-41. **DIECKHOFF, A.** *La déconstruction d'une illusion. L'introuvable opposition entre nationalisme politique et nationalisme culturel.* *L'Année Sociologique*. v. 46: n. 1/ 06 (1996) 43-55. **MATUSTÍK, M. J.** *Derrida and Habermas on the Aporia of the Politics of Identity and Difference: Towards radical democratic Multiculturalism.* *Constellations* v. 1: n. 3 / 01 (1995) 383-398. **JUDT, T.** *Der neue alte Nationalismus.* *Merkur*, Heft. 12/ 12 (1994) 1047-1064.

## 5) UNIVERSALISMO Y PARTICULARISMO.

**GUARINGLIA, O.** *Universalismo y particularismo en la ética contemporánea.* *Revista de Filosofía*, v. VII: n. 11 (1994) 177-198. **WALZER, M.** *Les deux universalismes.* *Espirit*: n. 12/ 12 (1992) 114-133; **LACLAU, E.** *Universalismo, Particularismo y el tema de la Identidad.* *RIFP*: n. 5 (1995) 38-52.

## 6) GÉNERO.

**FRASER, N.** *Multiculturalism and Gender Equity: the U.S. 'Difference' debates revisited.* *Constellations*, v. 3 / n. 1 / 04 (1996) 61-72. **A.A.V.V.** *Multiculturalismo y diferencia. Sujetos, nación y género.* *Anales de la Cátedra Francisco Suárez (Rev. Monográfica)*: n. 31 (1994) 218. **FRIEDMAN, M.** *Multicultural education and Feminist Ethics.* *Hypatia. A Journal of Feminist Philosophy*: n. 2 (1995) 56-68. **FRASER, N.** *Redistribución y reconocimiento: hacia una visión integrada de justicia del género.* *RIFP*: n. 8/ 12 (1996) 18-39. **PAL, L. A.** (1993). *Interests of State: the politics of Language, Multiculturalism and Feminism in Canada.* Montreal: McGill-Queen's University Press, 330.

## 7) IDENTIDAD Y RECONOCIMIENTO.

**ELBAZ, M. / HELLY, D.** *Modernidad y postmodernidad de las identidades nacionales.* *RIFP*: n. 7/ 05 (1996) 72-92. **GUIBERNAU, M.** *Identidad nacional y cultura.* *Antropología*: n. 9/ 03 (1995) 103-120. **LUCAS, J. DE.** *Sobre las dificultades del proceso de la (re) construcción europea. La identidad, entre el vínculo nacional y la realidad multicultural.* *Debats*: Otoño (1997) 25-35. **GAURON, A.** *Identidad y cultura en Europa.* *Letra*: n. 40/ 07-09 (1995) 27-31. **THOMPSON, N.** (1996). *Political Identities in Conflict: Herodotus in Contention with His Characters.* In: *Herodotus Origins of the Political Community.* Arion's Leap. USA: Yale University Press, 79-141. **BADIE, B.** (1993). *Réveil Identitaire Et Crise de L'État-Nation.* En: *Universalia. Encyclopaedia Universalis, La politique, les connaissances, la culture en 1992.* París: Encyclopaedia Universalis France, 112-116. **DOMPENECH, A.** (1995). *Individualismo ético e identidad personal*, en: *El*

*Individuo y la Historia*. ARAMAYO R., R. / MURGUERZA, J. / VALDECANTOS, A. (compiladores). Barcelona: Paidós, 29-42. **BABÈS, L.** *L'identité culturelle de l'islam et l'expérience du pluralisme*. Mélanges de Science Religieuse: n. 2 / 04-06 (1997) 5-17. **BEN BARKA, M.** *Le Fondamentalisme Américain*. Quête d'identité: n.2 / 04-06 (1997) 19-32. **PANKOW, G.** *L'identité octroyée*. *Espirit*: n.12 / 12 (1992) 42-47. **LARRAIN, J.** *Modernidad, Razón e Identidad en América Latina*. Chile: Andes Bello edit., 269. **HUNT S./ BENFORD R./ SNOW, D.** (1996). *Marcos de acción y campos de identidad en la construcción*. En: *Complejidad y Teoría Social*. Madrid: CIS, 221-249.

8) CULTURA/ POLÍTICAS DE LA CULTURA.

**GRINGON, C.** *Cultura dominante, cultura escolar y multiculturalismo popular*. *Educación y Sociedad*: n. 12 (1993) 127-136. **GURRUTXAGA A., A.** *Cultura pública, pluralismo y homogenidad cultural*. *Sistema*: n. 134 / 09 (1996) 77-93. **FRIEDMAN, J.** *The Past in the Future: History and Politics of Identity*. *American Anthropologist*, v. 94: n. 4 / 04 (1992) 837-859. **SMITH, A. D.** (1994). *The Politics of Culture: Ethnicity and Nationalism*. In: *Companion Encyclopaedia of Anthropology, Humanity, Culture, and Social Life*. INGOLD T. (ed.). Great Britain, 706-733. **MONGIN, O.** *Retour sur une controverse: du « politiquement correct » au multiculturalisme*. *Espirit*: n.6 / 06 (1995) 83-101.

9) EDUCACIÓN.

**A. A. V.V.** *Multiculturalidad*. *Acción Educativa*: n. 101 (1999) 1-57. **AA. V.V.** *Revista de Educación*: n° 302/10-12 (1993) 373 (número monográfico). **APPLE, M. W.** (1996). *Política cultural y educación*, Madrid: Morata, 164. **BANKS, J. / MCGEE BANKS, C.** (1997<sup>3</sup>). *Multicultural Education. Issues and Perspectives*. U.S.A.: Allyn and Bacon, 3-83. **BLOOM, H.** (1994). *El canon Occidental*, Barcelona: Anagrama, 585. **ROMERA IRUELA, MA. J. / SAENZ ALONSO, R. / SÁNCHEZ VALLE, I.** *Estudio Comparativo de la Información Bibliográfica sobre Educación Multicultural en las bases de datos de Ciencias de la Educación*. *Bordón*: 44 (01) 1992, 99-107.

10) GLOBALIZACIÓN.

**GARCÍA CANCLINI, N.** (1995). *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. Grijalvo, 195. **GIRARDI, G.** *Globalización cultural y su alternativa popular*. *Exodo*: n° 39 / 05-06 (1997) 26-34. **THUAL, F.** *Du national à l'identitaire. Une nouvelle famille de conflits*. *Le débat histoire, politique, société*: n° 88/ 01-02 (1996) 162-170. **HARVEY BROWN, R.** *The cultural costs of a Globalized Economy for India*. *Dialectical Anthropology*: n. 3-4 / 09 (1996) 299-316. **CACCAMO, R./ FERRARA, A.** *Globalizzazione e multiculturalism*, in: *Sociologia e modernità*. E.V. TRAPANENSE (a cura di). NIS, Roma (1997) 309-310. **MCLAREN, P. / GUTIÉRREZ, K.** *Global politics and local antagonisms: Research and Practice as Dissent and Possibility*, en: *A Educação Formal entre comunitarismo e o universalismo*. *Anuário de Educação* 95/ 96. **BARBARA FREITAG ROUANET** (dir.). (EFCU) Brasil: Edições Tempo Brasileiro LTDA, 27-60.

11) DERECHOS UNIVERSALES Y VALORES.

**VEGA, J. M.** *Valores universales y derecho a la diferencia*. *Acontecimiento*: n. 17/ 06 (1990) 21-29. **ABOU, S.** (1995). *Diritti e culture dell'uomo*. Torino: Società Editrice Internazionale, 109. **FOLTZ BRUCE, V.** *Values and virtues for education in a pluralistic democracy*. *The Journal of Value Inquiry*: n. 30 / 06 (1996) 19-23. **LUCAS, J. DE** (1994). *El desafío de las fronteras. Derechos humanos y xenofobia frente a una sociedad plural*. Madrid: Temas de Hoy, 243. **GORTÁZAR, C.** (1997-1998). *Derechos humanos y derechos culturales*. Instituto de Fe y Secularidad. Memoria Académica. Anuario 1998-1998. Madrid: Instituto de Fe y Secularidad, 169-177.

12) LENGUAS Y HERMENÉUTICA.

**DEPECKER, L.** (1997). *Le plurilinguisme et l'avenir des langues*. En: *Universalia. Enciclopedia Universalis, La politique, les connaissances, la culture en 1996*. París: Encyclopaedia Universalis France, 110-115. **EDWARDS J.** (1995). *Multilingualism*. England: Clays Ltd., 254. **MARTÍNEZ G., A.** *Contrastes*. *Revista Interdisciplinar de Filosofía* (1996) 173-190. **BELTRÁN, M.** (1996). *Lenguajes y culturas*. En: *Complejidad y Teoría Social*. Madrid: CIS, 208-285. **SARTORI, G.** *El pluralismo de las interpretaciones*. *Revista de Occidente*: n. 188/ 01 (1997) 131-147. **MARGOLIS, J.** *Symposium: Relativism and Interpretation*. *The Journal of Aesthetics and Art criticism*: n. 1/ Winter (1995) 1-7.

13) PLURALISMO.

**RODOTÁ, S.** (1992). *La società al plurale*. En: *Repertorio di fine secolo*. Sagitari Laterza: Fondazione Lanza, 59-74. **PARENS, E.** *The Pluralist Constellation*. *Cambridge Quartely of Healthcare Ethics*: n. 4 (1995) 197-206. **ATTILI, A.** *Pluralismo agonista: la teoría ante la política*. (entrev. con Chantal Mouffe). *RIFP*: n. 8 / 12 (1996). 139-150. **DOGAN, M.** (1996). *La crise de confiance dans les démocraties pluralistes*. En: *Universalia. La politique, les connaissances, la culture en 1995*. París: Encyclopaedia Universalis France, 112-117. **CIFUENTES PÉREZ, L. M.** *Pluralismo ético y sistema educativo*. *Razón y Fe*: n. 1 / 04 (1996) 371-385. **HERRERA LIMA, M.** (1997). *Pluralidad cultural y diversidad política*, en: *Filosofía Política, Ideas políticas I y Movimientos Sociales*. QUESADA, F. (ed). *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía* 13. Madrid: Trotta, 37-55. **BECKER, C. L.** *Places of Pluralism*. *Symposium on Pluralism and Ethical Theory*. *Ethics*: 06/ (1992). 707-719. **WOLF, S.** *Levels of Pluralism*. *Ethics*: 06 / (1992) 785-797.

**SKORUPSKI, J.** *Value-Pluralism*. Supplement to "Philosophy": n. 40 / (1996) 101-115. **WALZER, M.** *Individus et communautés: les deux pluralismes*. *Espirit*: n. 6 / 06 (1995) 103-113. **HASSNER, P.** *Vers un universalisme pluriel?* *Espirit*: n. 12 / 12 (1992) 102-113. **BERGER, P. L.** *Il problema dell'agire morale nell'età del pluralismo*. *Il Mulino*: n. 353 / 03 (1994) 400-413.

14) CONFLICTO, CHOQUE O GUERRAS DE CIVILIZACIONES.

**SWEENEY, J.** *Culturas en conflicto*. *Christus*: n. 6 / 11-12 (1996) 18-22. **LABAKI, G. T.** (1991). *Les conflits Communautaires et ethniques dans le monde contemporain*. En: *Univeersalia. La politique, les connaissances, la culture en 1990*. París: Encyclopaedia Universalis France, 7-116. **HUNTINGTON, S. P.** (1997). *El choque de las civilizaciones*. Barcelona: Paidós, 429. **JARÉS, X. R.** *Estudios. El lugar del conflicto en la organización*. *Revista de Educación*: n. 302/ 09-12 (1993) 113-128. **NOGUEIRA VILAS, J.** *Identidad cultural, conflicto cultural y violencia*. *Τελοξ',v.III*: n. 1/ 07 (1994) 109-124. **MONGIN, O.** *À qui profite la grille culturaliste?* *Espirit*: n. 4 / 06 (1996) 33-37. **SHAYEGAN, D.** *Le choc des civilisations*. *Espirit*: n. 4 / 06 (1996) 38-53. **BUEY FERNÁNDEZ, F.** (1995). *Grandes migraciones/ choque entre culturas*, en: *Crisis Industrial y Cultura de la Solidaridad*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 36. **HAMPSHIRE, S.** (1995). *Innocenza ed esperienza. Un'etica del conflitto*. Milan: editore Milano, 240.



## Referencias Bibliográficas.

Hemos clasificado la bibliografía en función de tres secciones principales, que corresponden respectivamente a las temáticas de: (1) La Cultura; (2) El Multiculturalismo; (3) La Interculturalidad. Ésta sección se subdivide en las obras consultadas de (a) R. Panikkar, (b) R. Fornet-Betancourt, (c) la Bibliografía General sobre la temática de la interculturalidad y (d) la Racionalidad Intercultural. Al final, (4) la Documentación Oficial consultada.

### 1. CULTURA.

- A.A. V.V. (1993). *Filosofía de la historia*. REYES MATE, M. (ed.). Madrid: Trotta, 308.
- A.A.V.V. (1957). *Cultura*. Enciclopedia Filosófica, v.1, Italia: Editrice G. C. Sansoni Firenze, 1369-1372.
- AA. VV. (1997). *El extranjero en la cultura europea de nuestros días*. Bilbao: Universidad de Deusto, 17-67, 281-337, 345-383, 385-445.
- AA.VV. (1995). *La revolución especulativa: el nacimiento del idealismo*, v.1. En: Política, Cultura y Sociedad, Historia Analítica de las Humanidades (FIES), 637-652.
- AA.VV. (1996). *The Translatability of cultures. Figurations of the Space Between*. BUDICK, S. / WOLFANG, I. (eds.). California: Stanford University Press, 348.
- ABBAGNANDO, N. (1997). s.v. *Cultura*. En: Diccionario Filosófico. México: FCE, 272-273.
- (1995). s.v. *Civilización*. En: Diccionario Filosófico. México: FCE, 171-173.
- ADAMS, M. S. (1997). *World view*. In: *A Society fit for Human Beings*. New York: State University of New York Press, 48-54.
- AGUILERA REJÍA, B. (1971). *El conflicto multicultural*. Documentación Social: n. 97/ Oct.-Dic. (1994) 34-56.
- AGUIRRE, A. (1988). *Cultura*. En: Diccionario Temático de Antropología. Barcelona: PPU, 208-217.
- (1988). *Etnología*. En: Diccionario Temático de Antropología. Barcelona: PPU, 337-342.
- ALBAR GONZÁLEZ, D. G. (1988). *Cultura, culturas, subcultura*. En: Terminología Científico-Social. Barcelona: Anthropos, 233-235.
- ALBERCROMBIE, N. / HILL, S. / TURNER, B. S. (1986). *Cultura*. En: Diccionario de Sociología. Madrid: Ediciones Cátedra, 67-68.
- ALEXANDER, J. C. / SEIDMAN, S. (eds.). (1994<sup>4</sup>). *Culture and Society. Contemporary Debates*. New York: Cambridge University Press, 355.
- ALONSO, M. (1982<sup>2</sup>). *Cultura*. En: Enciclopedia del Idioma. Madrid: Aguilar, 1306.
- ANDERLE, O. *La subversión de la historia*. Revista Diógenes: n. 9/ 03 (1955) 55-68.
- APARICIO, R. *Sociología de la cultura*. Madrid: Narcea, 149.
- ARISTÓTELES. *Metaph. Z 1, 1028<sup>a</sup> 10-12; ó* -(1943). *Metafísica. Libro Séptimo: I, p. 141*. Bs. As.: Espasa-Calpe, 312.
- ARRILLAGA, L. (1988). *Cultura, culturas, subcultura*. En: Terminología Científico-Social. Barcelona: Anthropos, 235-241.
- ATKINSON R., F. (1988). *The Philosophy of History*. In: PARKINSON G., H. R. (ed.). *Encyclopaedia of Philosophy*. Great Britain: Routledge, 807-830.
- BACHOFEN J., J. (1978). *El derecho natural y el derecho histórico*. Centro de Estudios Constitucionales. Madrid, 72.
- BARTH, F. (comp.). (1979). *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México: FCE, 9-18; 36-49.
- BEALS, R. L./HOLIER, H. (1981). *Introducción a la antropología*. Madrid: Aguilar, 812. (Especialmente caps. 1-3).
- BEATTIE, J. (1993<sup>3</sup>) *Otras culturas: Objetivos, métodos y realizaciones de la antropología social*. México: FCE, 357.
- BENETON, P. (1975). *Histoire de mots culture et civilisation*, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, Paris, 165.
- BERDICHEWSKY, B. (1990). *Indigenismo-Indianidad*. Boletín de Filosofía: n. 9/ (1997-1998) 210-218.

- BIDNEY, D. (1977). *Cambio cultural*. En: Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales, SILLIS, D. L. (dir.), v. 3, Madrid: Aguilar, 311-314.
- BLANCH, A. *Dimensión liminar de la cultura moderna*, en: Instituto de Fe y Secularidad, Memoria Académica, 1992-1993, Madrid, 115-122.
- BOILEAU, A. M. (1986). *Etnocentrismo*. En: Diccionario Sociológico. DEMARCHI, F. (dir.). Madrid: Paulinas, 685-700.
- BOSSLE, L. (1982). *Cultura*. En: Dizionario di Psicologia. (A cura di) ARNOLD, W. / JÜRGEN EXSENCH, H. / MEILI, R. Roma: ed. Pauline, 288-289.
- BOWEN, J. (1997). *Historia de la educación Occidental. La civilización de Europa. Siglos VI-XVI*. T. II, Barcelona: Herder, caps. VI-XII (Especialmente pp. 26-36).
- BRUGER, W. (1953). *Cultura*. En: Diccionario de Filosofía, v.1, Barcelona: Herder, 86-88.
- BUENO, G. (1987). *Etnología y utopía*. Madrid: edic. Juncar, 136. (Especialmente caps. 1-4).  
-(1996). *El mito de la cultura*. Barcelona: Prensa ibérica, 1-45; 208-214.
- BUEY F, F. (1995). *Tradición e Ilustración en la Crítica de la Barbarie. La variante Latina*, en: A.A. V.V. *Latinos. La cultura latina en la frontera del nuevo siglo*. Granada: Comares, 59-68.
- BUSSLE, L. (1982). *Cultura. Dizionario de Psicologia*. A cura di ARNOLD, W. / EXSENCH H., J. / MEILI, R. Roma: edic. Pauline, 288-289.
- BUXÓ REY, MA. DE J. (1984). *Cultura en el ámbito de la cognición*. En: AA. VV. (1984). *Sobre el concepto de cultura*. Textos de Antropología. Barcelona: edit. Mirte, 31-60.
- CALVO BUEZAS, T. (1988). *Cultura política*. En: Terminología Científico-Social. Barcelona: Anthropos, 241-243.  
-(1996). *Etnología*. En: Diccionario Sociológico. DEMARCHI, F. (dir.). Madrid: Paulinas, 701-703.
- CAMILLERI, C. (1985). *Antropología cultural y educación*. Unesco.Suiza: Presses Centrales, Lausana, 166.
- CARNERO, R. L. (1977). *Adaptación cultural*. En: Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales, SILLIS, D. L. (dir.), v. 3, Madrid: Aguilar, 317-320.
- CASARES, J. (1979). *Cultura*. En: Diccionario Ideológico de la Lengua Española. Barcelona: Gustavo Gil, 244-245.
- CASTILLO CASTILLO, J. (1997). *La irresistible ascensión de las máquinas del tiempo*. RIS: 39-56.
- CENCILLO, L. / GARCÍA, J. L. (1976<sup>2</sup>). *Antropología cultural. Factores psíquicos de la cultura*. Parte III. Madrid: Guadiana, 613-638; 638-649.
- CHARTIER, R. (1992). *El mundo como representación. Historia Cultural: entre práctica y representación*. Barcelona: Gedisa, 45-62; 63-80.
- CHIAVACCI, F. (1977<sup>2</sup>). *Cultura*. En: Dizionario Teologico Interdisciplinare, v. I, Torino: Marietti, 667.
- CHICLET, C. (1994). *L'implosion Yougoslave*. En: Enciclopaedia Universalis. París: Enciclopaedia Universalis France, 162-168.
- CHIPRA, R. *La cultura come sintesi di storia e di scienza (la cultura come saggezza)*. Incontri Culturali: 12 (1979) núms. 1-2, 84-92.
- CHOMSKY, N. (1996). *El nuevo orden mundial (y el viejo)*. Barcelona: Crítica, 386.
- CHOMSKY, N. / RAMONET I. (1996). *Cómo nos venden la moto*. Barcelona: Icaria, 102.
- CLEMENTE, M. (1988). *Subcultura*. En: Terminología Científico-Social. Barcelona: Anthropos, 243-245.
- COBO I CUCCURULL, J. (1995) *A propòsit de la interculturalitat: Reflexions sobre la (im) possibilitat d'una cultura universal*. Interculturalitat. III Simposi 'Pensament en la Fe'. Octubre 1995. Barcelona: Christianisme i Justícia, 52-68.
- CONRAD MARTIUS-GAUNILONE (1962<sup>2</sup>) s.v. *Cultura*. Enciclopedia Filosofica 2, Italia; G.C. Sansoni Editore, 210.
- COROMINAS, J. (1980). *Cultura*. En: Diccionario Crítico Etimológico de la Lengua Castellana, v. I, Madrid: Gredos, 980.
- COSTANZO, G. (1988<sup>4</sup>). *La cultura*, in: TOSCANO M.A. (a di cura). *Introduzione alla sociologia*, Milano: Angeli, 489-525.
- CZAPLICKA, J. / HUYSEN, A. / RABINBACH, A. (1995). *Introduction: Cultural History and Cultural Studies: Reflections on a Symposium*. NEO an interdisciplinary Journal of German Studies. New German Critique: n. 65/ spring-summer (1995) 3-17.

- DE LA PEÑA, G. (1998). *Articulación y desarticulación de las culturas*, en: *Filosofía de la cultura*. SOBREVILLA, D. (ed.). Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, 15. Madrid: Trotta, 101-129;
- DE OLIVEIRA C., J. P. (1986). *La dimensione mondiale dell'etica*. (Atti. dell' XI congresso nazionale dei teologi moralisti. Roma, 2-3 aprile 1985). Bologna: Centro Editoriale Dehoniano, 87.
- DÍAZ POLANCO, H. *Pueblos indios y autonomía en México*. Revista. 'jaguar-venado' guatemalteca de cultura y política, año 1/ 01 (1994) 27-32.
- DÍAZ, C. (1995). *Cultura*. En: Vocabulario de Formación Social. Valencia: Edim, 96-99.
- DICCIONARIO ENCICLOPÉDICO LABOR. (1996). s.v. *Cultura*. t. II, Barcelona: Labor, 784-785.
- DIEMER, A. / FRENZEL, I. (1965). *Kulturphilosophie*. In: Das Fischer Lexikon Philosophie. Frankfurt am Main: Fisher Bücheri GmbH, 122-129.
- DIMITRIJEVIC, V. *Tragedy or Melodrama. Ethnic Conflict in Yugoslavia in the International Context*. Études / sept.-déc. (1994) 7-22.
- DONATI, P. (1997). *Cambio social y pensamiento sociológico*, en: *V. Conversaciones Internacionales de Historia*. VÁZQUEZ DE PRADA, V. / OLÁBARRI, I./ CAPISTEGUI, F. J. (eds.). Universidad. de Navarra, Pamplona: Euns, 1-52.
- DUQUE, F. (1995). *El sitio de la Historia. Historia del pensamiento y la cultura*. Madrid: Akal, 85.
- EDWARDS, P. (dir.). (1967). *Culture*. The Encyclopedia of Philosophy II, USA: The Macmillan and Free Press, New York/ Collier-Macmillan Limited/ London, 273-275.
- ELEY, G. *What is cultural History?*. Neo an Interdisciplinary Journal of German Studies. New German Critique: n. 65/ Spring-Summer (1995) 19-36.
- ENCICLOPEDIA ITALIANA «TRECANNI» DI SCIENZE, LETTERE ED ARTI. (1949). s.v. *Historia de la cultura*. Roma, 103-104.
- ENCICLOPEDIA UNIVERSAL ILUSTRADA EURO-AMERICANA. (1993). s.v. *Cultura*, t.XVI, Barcelona: Hijos de J. Espasa Editores, 980, 1105-1106.
- ENZYKLOPÄDIE PHILOSOPHIE UND WISSENSCHAFTS THEORIE 2. (1984). *Kultur*. Hrsg. Mittlstraß, J. Mannheim-Vien- Zurich: Wissenschaftsverlag Bibliographisches, 508-513.
- ESLIN, J. C. (1986). *La cultura*, en: *Iniciación a la práctica de la Teología*, t.5, LAURET, B/ REFOULÉ, F. (dirs.). Madrid: Cristiandad, 135-148.
- EUROPÄISCHE ENZYKLOPÄDIE ZU PHILOSOPHIE UND WISSENSCHAFTEN (1990). *Kultur*. Hrsg. von H. J. Sandkühler, in Zusammenarbeit mit dem Instituto Italiano Per Gli Studi Filosofici Napoli, Bd. 2, Hamburg: Felix Meiner Verlag GmbH, 900-903.
- FASSIN, D. *Le cinquième centenaire et le problème indien*. Esprit: n. 12/ 12 (1992) 16-29.
- FAVRE, H. *L' Indigénisme*. En: Universalia. Enciclopedia Universalis. París: Enciclopedia Universalis France, 123-129.
- FEBVRE, L. et. al., (1930). *Civilisation, le mot et l'idée. Discussions*, París: La Renaissance du livre, 144.
- FERNÁNDEZ, D. *Los Derechos Humanos en México*. Razón y Fe: t. 223 (1996) 49-63.
- FERRATER MORA, J. (1994). *Cultura*. En: Diccionario de Filosofía, v.1, Barcelona: Ariel, 762-766.
- FERRY, L. (1992). *The System of Philosophies of History*. Chicago: The University of Chicago Press, 19-99.
- FROMM, E. (1996). *La importancia de la psicología social para revisar aspectos de la teorías psicoanalítica*. En: *Espíritu y Sociedad*. [Obra Póstuma, 1937], n. 6. México: Paidós, 35-57.
- GALTUNG, J. (1996). *Peace by peaceful means. Peace and Conflict, Development and Civilisation*. London-California-New Dehli: PRIO; 211-240; 253-264.
- GALTUNG, J. / NISHIMURA, F. *Estructura, cultura y lenguas: un ensayo comparativo de las lenguas Indo-europeas, el chino y el japonés*. Campus, Revista. de Alicante: n. 8, Primavera/ Verano (1986) 24.
- GARCÍA SEGLAS, F. (1996). *La teoría social en la posmodernidad: ciencia y feminismo*. En: *Complejidad y teoría social*. AGOTE-POVEDA PÉREZ, A. / SÁNCHEZ DE LA YNCERA, I. (eds.). Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas: CIS, 103-104.
- GARCÍA, V. (1999). *La inculturación: Aspectos Teológico Pastorales*, en *Una ética de la liberación para África*. Madrid: PS, 13-59.
- GAVALDÀ, J. V. *El 92 en el mando a distancia*. Centro de Semiótica y teoría de espectáculo. Universidad. València & Asociación Vasca de Semiótica. Eutopia 2ª época, v.17: (1993) 1-26.



- GEERTZ, C. (1996<sup>6</sup>). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 1-387.
- GERBOR, P. (1982). *Europa cultural y religiosa de 1815 a nuestros días*, Barcelona: Labor, 1-97.
- GINER, S. (1996). *Cultura*. En: Sociología. Barcelona: Península, 74-87.
- GIORELLO, G./ MIEGGE, M./ RUBBOLI, M./ TOURN, G. (1994). *Modernità Politicæ Protestantismo*. Torino: Caludiana editrice, 223-236.
- GÓMEZ CAFFARENA, J. *Introducción. Manifiesto del Parlamento Mundial de las Religiones*. Isegoría: n.10 /10 (1994) 5-8.
- GÓMEZ MARTÍNEZ, J. L. (1995). *Pensamiento de la liberación*. Madrid: Ege ediciones, 232.
- GÓMEZ PEÑALVEZ, P. (1997). *Diferencia*. En: Diccionario del Pensamiento Contemporáneo. MORENO VILLA, M. (dir.). Madrid: San Pablo, 354-358.
- GONZÁLEZ CARDENAL, O. (1985). *Cultura abierta*, en: *El poder de la conciencia*. Madrid: Espasa Calpe, 87-99.
- GORDON, S. (1978). *Cultural evolution*. In: *History and Philosophy of Science*. Great Britain: Mackays of Chaathan plc., Kent, 512-513.
- GRANDE ENCICLOPÉDIA PORTUGUESA E BRASILEIRA. (1945). s.v. *Cultura*, v. 8, Lisboa-Río de Janeiro: Editorial Enciclopédia, 225.
- GRIMM, J./ W. (1860). *Deutsches Wörterbuch*. Bd. 2, 11, Leipzig: [Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co.Kg./ Oktober München (1984)].
- GROTANELLI DI VIRNIGI, L. (1966). *Ethnologica*. In: *L' Homo e la Civiltà*, v. 1. Milano: Labor, 54-58.
- GURVITCH, G. (1963<sup>12</sup>). *La multiplicité de temps sociaux*, en: *La Vocation actuelle de la Sociologie*, t. 2, París: PUF: 325.
- HABERMAS, J. (1996). *Sobre el desarrollo de las ciencias de las ciencias sociales y de las ciencias del espíritu en la República Federal de Alemania*, en: *Textos y Contextos*. Barcelona: Ariel, 223-230.
- HALL, J. R. / NEITZ, M. J. (1993). *Culture. Sociological Perspectives*. New Jersey: Prentice-Hall Inc. 65-190.
- HAMILTON, P. (1989). *Culturalisme and Culture*. En: *A Critical Dictionary of Sociology*. Great Britain: Routledge and the University of Chicago, 93-100.
- HENRIOT, P. (1990) *Culture*. En: *Enciclopédie Philosophique Universelle. Les Notions Philosophiques*. París: PUF, 535-537.
- HERSKOVITS M., J. (1969<sup>3</sup>). *El hombre y sus obras*. México: FCE, 789. (Especialmente pp. 30-80).
- HESSELGRAVE, D. J. (1991). *The importance of how we know what we know*, in: *Communicating Christ Cross-Culturally*. Michigan: Zondervan Publishing House, 289-295.
- (1991<sup>2</sup>). *Communicating Christ Cross-Culturally*. Michigan: Zondervan Publishing House, 163-173.
- HESSELGRAVE, D. J. *Dimensions of Cross-cultural Communication*. Practical Anthropology: 19 /jan-feb.(1972) 1-12.
- HISTORISCHES WÖRTERBUCH DER PHILOSOPHIE. (1975). *Kultur, Kulturphilosophie*. Hrsg. von J. Ritter und K. Gründer, Band 4, Basel / Stuttgart: Schwabe & Verlag., 1310-1324.
- HOLENSTEIN, E. *Human Equality and Intra- as well as Intercultural Diversity*. The Monist. An International Journey of General Philosophical Inquiry, v. 78: n. 1/ 01 (1995) 65-79.
- HONDERICH, T. (1995). *Culture*. En: *Oxford Companion to Philosophy*. New York: Oxford University Press, 172-173.
- HOYNINGEN-HUENE, P. (1998). *Las interrelaciones entre la filosofía, la historia y la sociología de la ciencia en la teoría del desarrollo científico de Thomas Kuhn*, en: *Alta tensión: Filosofía, sociología e historia de la ciencia*. SOLÍS, C. (comp.) Barcelona: Paidós Ibérica, 95-110.
- HUNTER, A. (1993). *Cultura*. En: ROTTEH, H./ VIRTTER, G. (eds.). *Nuevo Diccionario de Moral Cristiana*. Barcelona: Herder, 116-120.
- HUNTER, E. D./ WHITTEN, P. (1981). *Cultura*. En: *Enciclopedia de Antropología*. Barcelona: edic. Belaterra, 197-198.
- JORDAN, J. A. (1996). *Propuestas de educación intercultural*. Barcelona: CEAC, 19ss.
- JULIANO, MA. D. (1981) *Cultura popular*. En: *Cuadernos de Antropología*, n. 6. Barcelona: Anthropos, 70.
- KEITH, N. W. (1997). *Reframing International Development. Globalism, Postmodernity, and Difference*. California-London- New Dehli: Sage Publications Inc., 232.

- KNITTER P., F. *Una ética mundial: necesidad y dificultad*. Theologica Xaveriana 46: n.118/ abr.-jun (1996) 141-154.
- KONERSMANN, R. (Hrsg.). (1996). *Kulturphilosophie*. Germany: Reclam Verlag Leipzig, 376.
- KRAFT, C. H. (1979). *Christianity in culture. A study in Dynamic Biblical Theologizing in Cross-Cultural Perspective*. Maryknoll New York: Orbis Books, 433.
- KROEBER, A. L. / KLUCKHOHN, C. (1952). *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. In: Harvard University Peabody Museum of American Archeology and Ethnology Papers, v. 47, 1, Bambrige, Mass. The Museum, 223.
- KUHN, T. S. (1971). *La estructura de las revoluciones científicas*. Méx: FCE, 319.
- KÜNG, H. (1991). *Proyecto de una ética mundial*, Madrid: Trotta, 176.
- KÜNG, H./ KUSCHEL, K. (1993). *Hacia una ética mundial. Declaración del Parlamento de las Religiones del Mundo*. Madrid: Trotta, 109.
- KUSCH, R. (1976). *La geocultura del hombre americano*. Bs. As. Fernando García Cambeiro, 158.
- LAMO DE ESPINOSA, E. (ed). (1995). *Fronteras culturales*. En: AA. VV. *Culturas, estados, ciudadanos. Una aproximación al multiculturalismo en Europa*. Madrid: Alianza, 30-44.
- (1996). *Sociedades de cultura, sociedades de Ciencia*. Oviedo: Ediciones Nobel. 262.
- LAMO DE ESPINOSA, E. / GARRIDO, J. M. C. (1994). *La ilustración y el pensamiento conservador: dos tradiciones de la sociología del conocimiento*. Madrid: Alianza, 147-173.
- LANDLADE, A. (1985<sup>15</sup>). *Culture*. En Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie. París: Presses Universitaires de France, 199-200.
- LANGON, M. *Geocultura*. Boletín de Filosofía (Chile): n. 9 (1997-98) 116-127.
- LAUREBÇO, E. (1995). *Disgresión sobre la Latinidad*, en: A.A. A.A. *La cultura latina a finales del nuevo siglo*. Granada: edit. Comares, 17-23.
- LE GOFF, J. (1983). *Tiempo, Trabajo y Cultura en el Occidente Medieval*. Madrid: Taurus, 173-180; 189-208.
- LEWANTIN, R. C. (1984<sup>2</sup>). *La diversidad humana*. Barcelona: Labor, 162.
- LINDHOLM, C. (1995). *Cultural Anthropology*. In: WIGHTMAN FOX, R./ KLOPPENBERG, J. T. (eds). *A companion to American Thought*. USA: Blackwell Publishers, 158-159.
- LÓPEZ QUINTAS, A. (1993). *Cultura y el sentido de la vida*. Madrid: PPC, 235.
- LORITE MENA, J. (1995). *Las sociedades sin Estado. El pensamiento de los Otros*. Madrid: Edikal, 70.
- LOWIE R., H. *El mesianismo primitivo y un problema etnológico*. Revista Diógenes: n.19/ 09 (1957) 87-100.
- MADAULE, J. *Una interpretación biológica y mística de la historia*. Revista Diógenes: n.13/ 03 (1956) 39-57.
- MALINOWSKI, B. (1931). *Culture*. In: Social Science Encyclopaedia. London: Macmillan, v. IV, 631.
- MAMO, D. (1986). *Cultura*. En: Diccionario Sociológico. DEMARCHI, F. (dir.). Madrid: Paulinas, 450-457.
- MARSAL, J. F. / GARMENDIA, J. A. (1975). *Cultura*. En: Diccionario de las Ciencias Sociales del Instituto de Estudios Políticos, v.I, Madrid: U.N.E.S.C.O., 599-603.
- MARTÍNEZ M., T. (1996). *Muchas culturas. Sobre el problema filosófica y práctico de la diversidad cultural, en: Lo propio y lo ajén. Interculturalidad y Sociedad Multicultural*. U. KLESSING-REMPEL, (comp.) / A. KNOOP, A. (coord.). México: Plaza y Valdés, 19-47.
- MARTINEZ VEGA, U. (1976). *Cultura*. En: Diccionario de Filosofía Contemporánea. Salamanca: Sígueme, 104.
- MATHIEU, V. (1967<sup>2</sup>). *Civiltà*. En: Enciclopedia Filosofica 2, Conrad-Martius-Gaunilone, Italia: G.C. Sansoni Editores, 1437-1440.
- (1967<sup>2</sup>). *Cultura*. En: Enciclopedia Filosofica 2, Conrad-Martius-Gaunilone, Italia: G.C. Sansoni Editores, 208-210.
- MATTELART, A. (1995). *Exception ou spécificité culturelle: Les enjeux du G.A.T.T.* En: (1995). Enciclopedia Universalis. París: Enciclopedia Universalis France, 138-143.
- MAURER, R. (1973). *Kultur*. Handbuch philosophischer Grundbegriffe, bd. 2, hrsg. von KRINGS, H./ BAUMGARTNER, H. M. / WILD, CH. München: Kösel Verlag, 823-832.
- MCDONALD, C. (1998). *Evolutionary perspectives on ethics*. In: Encyclopaedia of Applied Ethics, v.2, U. K.: University of Central Lancashire, Academic Press, 189-196.

- MCNEILL, W.H. (1993) *Los contactos entre las civilizaciones y el cambio social*. En: (1997). VÁZQUEZ DE PRADA, V. / OLÁBARRI I./ CAPISTEGUI, F. J. (eds.). *V. Conversaciones Internacionales de Historia*, Universidad. de Navarra, Pamplona: Eunsa, 227-246.
- MÉNDEZ R./ MOLINERO F. (1992). *Geografía y Estado. Introducción a la geografía política*. Madrid: Cincel, 187-217.
- MICHELLE, F. (1994). *Working the Hyphens. Reinventing Self and Other in Qualitative Research*. In: *Handbook of Qualitative Research*. DENZIN, N. K./ LINCOLN Y.S. (eds.). New York: Sage Publications, 70-81.
- MOMIGLIANO, A. *Cien años después de Ranke*. Revista. Diógenes Trimestral: n. 7/ 09 (1954) 67-74.
- MONTANI, M. (1996). *Filosofía de la cultura. Problemi e prospettive*. Roma: LAS, Biblioteca di Scienze Religiose, n. 97, 319. (Especialmente pp. 13-114).
- MORENO REJÓN, F. *Antecedentes históricos de la teología política y de la liberación en América Latina*. Moralia: núms. 31-32 (1986) 509-521.
- MORIN, E. / KERN, B. A. (1993). *Tierra-Patria*. Barcelona: Kairós, 221.
- MOSTERÍN, J. (1993). *Filosofía de la cultura*, Madrid: Alianza, 179. (Especialmente pp.15-71)
- NELSON LIMERICK, P. (1995). *Frontier*. In: *A Companion to American Thought*. WIGHTMAN FOX, R. / KLUPPENBERG, J. T. (eds.). USA (1995)/ U. K. (1998): Blackwell Publishers Ltd., 225-259.
- NIEDERMANN, I. (1941). *Kultur, Werden und Wanlungen des Begriffes und seiner Ersatzbegriffe von Cicero bis Herder*. Firenze: Bibliopolis, 249.
- NIETO CÁNOVAS, C. (1995). *Gurvitch Georges: de la filosofía a la sociología del conocimiento*. Instituto de la Cultura, «Juan Gil-Albert»(Diputación de Alicante) 103-142.
- (1997). *La dimensión cultural. Una aproximación a la Sociología de la Cultura*. Instituto de la Cultura, «Juan Gil-Albert»(Diputación de Alicante), 269.
- NISBET, R. (1988). *Cambio social*. En: A.A. V.V. *Cambio social*. Madrid: Alianza, 12-51.
- (1995). *Conservadurismo*. Madrid: Alianza, 169.
- NOUVEAU PETIT LE ROBERT. *DICTIONNAIRE DE LA LANGUE FRANÇAISE I*. (1993). s.v. *Culture*, Montreal: Dictionnaires Le- Robert- París, 524-525.
- NUEVA ENCICLOPEDIA LAROUSSE (1984<sup>3</sup>) s.v. *Civilización*, v. 4. Barcelona-Madrid: Planeta, 2015-2016.
- (1984<sup>3</sup>) s.v. *Cultura*, v. 5, Barcelona-Madrid: Planeta, 2527-2528.
- OAKESHOTT, M. (1983). *On history and other Essays*. G. Britain: The Camelot Press Ltd, Southampton, 97-118.
- OLABARRIETA, B. *La última gran revolución del siglo*. Revista. Ya. 3/ 12 (1995) II-III. *Guerra de baja intensidad en el sur de México*. Bol. Apuntes Sur Norte, 15/ 11 (1996) 1-4.
- OLAGÜE, I. *La geopolítica contemporánea y el cuadro geográfico*. Revista. Diógenes: n. 27/ 09 (1959) 29-48.
- ORTÍZ- OSÉS, A. (1998). *Surgimiento y evolución de las culturas*, en: SOBREVILLA, D. *Filosofía de la cultura*. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, n.15. Madrid: Trotta, 75-100.
- PARÍS, C. (1994). *Cultura y biología. Génesis de la cultura a través de la evolución biológica*, en: (1998). *Filosofía de la cultura*. SOBREVILLA, D. (ed.). Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, n.15. Madrid: Trotta, 243-261.
- PARKER, C. *Cultura*. Boletín de Filosofía (Chile): n. 9 (1997-1998) 95-115.
- PASCHOAL RANGEL, PE. *Exercício de Desmitificação*. Atualização Belo Horizonte n. 260 / mar.-abr. (1996) 111-128.
- PÉREZ TAPIAS, J. A. (1995). *Filosofía y crítica de la cultura*. Madrid: Trotta, 310.
- POLIN, R. (1993). *Adieu à la philosophie de l' histoire*. In: *La création des cultures*. París: PUF, 1-28.
- POLÍTICA, CULTURA Y SOCIOLOGÍA. *HISTORIA ANALÍTICA DE LAS HUMANIDADES*. (1995). *LIV Liberalismo, Romanticismo y Nacionalismo*, v. 1, Barcelona: ediciones Internacionales Universitarias (FIES), 643-652.
- R. CROLLIUS, A. *Inculturation an the Meaning of culture*, 57. Gregorianum: 61/ (1980) 253-274.
- RAINER H., E. (1996). *Conflicto entre lenguas, discursos y culturas en el México indígena: ¿La apropiación de lo ajeno y la enajenación de lo propio?*, en: *Lo propio y lo ajén. Interculturalidad y Sociedad Multicultural*. KLESSING-REMPEL, U. (comp.)/ KNOOP, A. (coord.). México: Plaza y Valdés, 149-192.
- RAMOS TORRE, R. (1997). *La ciencia social en busca del tiempo*. Revista Internacional de Sociología. CSIC, 11-37.

- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (1984<sup>20</sup>). s.v. *Civilización*. t.I, Diccionario de la Lengua Española. España: Espasa Calpe, 322.
- (1984<sup>20</sup>). s.v. *Cultura*. Diccionario de la Lengua Española, t.I, España: Espasa Calpe, 415-416.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. (1990). s.v. *Cultura*. En: Diccionario de Autoridades, v. I, Madrid, Gredos, 699-700 (edic. facsímil).
- REALE, G. / ANTISERI, D. (1988). *La epistemología postpopperiana*, en: *Historia del pensamiento filosófico y científico*, v. III. Barcelona: Herder, 908-921.
- REINHART, M. (1973). *Kulturphilosophie. Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Bd. II, Hrsgs. KRINGS, K. / BAUMGARTNER, H. M. / WILD, CH. München: Kösel-Verlag, 823-832.
- REMOLINA, G. *Problemática de la evangelización de la cultura*. *Stromata*: 41 (1985) 233-237.
- RODMANN, M. C. *Empowering Place: Multilocality and Multivocality*. *American Anthropology*, v. 94: n. 4/ sept. (1992) 640-652.
- ROMERO, J. L. (1944). *Bases para una morfología de los contactos de cultura*. Bs. As.: Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía, 85.
- ROSSI, I. / O' HIGGINS, E. (1981). *Teorías de la cultura y métodos antropológicos*. Barcelona: Anagrama, 204.
- RUDEL, C. *Chiapas: la voix des Indiens*. *Études*: 04 (1996) 437-448.
- SABANES PLOU, D. (1996). *Global Communication. Is there a Place for Human Dignity*. Geneva: WCC Publications, 74.
- SAID W., E. *Cultura, identidad e historia*. *Letra*, ene-feb. (1997) 4-13.
- SÁNCHEZ, J. E. (1992). *Geografía política*. Madrid: Síntesis, 224.
- SCANONNE, J. C. (1976). *Cultura popular y discernimiento*, en: *Teología de la liberación y praxis popular*. Sígueme: Salamanca, 63-126.
- (1985). *Pastoral de la cultura hoy en América Latina*. *Stromata*: 41 (1985) 363-368.
- SCARTEZZINI, R. (1996). *Las razones de la universalidad y de la diferencia*, en: *Universalidad y Diferencia*. GINER, S. / SCARTEZZINI, R. (eds.). Madrid: Alianza, 17-32.
- SCHREITER, R. J. *Faith and Cultures: Challenges to a World Church*. *Theological Studies*: n. 50 (1989) 744-760.
- SCHWEITZER, A. (1990). *Kultur und Ethik. Kulturphilosophie*. München: Beck'sche Reihe, 372.
- SCOTTI, P. (1967<sup>2</sup>). *Cultura, Filosofia della*. En: *Enciclopedia Filosofica 2*, Conrad-Martius-Gaunilone, Italia: G.C. Sansoni Editores, 210-212.
- SERRANO GÓMEZ, E. *Las figuras del «otro» en la dimensión política. La dimensión moral del conflicto*. *RIPF*: n.8 (1996) 41-58.
- SHORE, B. *Twice-Born, Once Conceibed: Meaning Construction and Cultural Cognition*. *American Anthropologist*, v. 93: n. 1/ 03 (1991) 9-22.
- SIMON, J. *Symposium Zu: Günter Abel: Interpretationswelt. Welten und Ebenen*. *Dtsch. Z. Philos*: 44 (1996) 855-856.
- SINGER, M. (1974). *Cultura*. En: *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*. SILLIS, D. L. (dir.), v. 3, Madrid: Aguilar, 298-299.
- SINOR, D. *Los bárbaros*. *Revista Diógenes*: n. 18/ 06 (1957) 53-68.
- SLABY R., J. / GROSSMANN, R./ ILLING, C. (1994<sup>11</sup>). *Kultur*. Diccionario de las Lenguas Española y Alemana, t.II. Barcelona: Herder, 653-654.
- SOBREVILLA, D. (ed.). (1998). *Filosofía de la cultura*. *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, 15. Madrid: Trotta, 278.
- SPINELLI, M. *Filósofos Présocráticos. Premeiros mestres da filosofia e da ciência grega*. Porto Alegre: edipicurs, 167-242; 273-341.
- STANFIELD II, J. H. (1994). *Ethnic Modeling in Qualitative Research*. In: *Handbook of Qualitative Research*. DENZIN, N. K./ LINCOLN Y.S. (eds.). New York: Sage, 1-22; 175-185.
- STAVENHANGEN, R. (1996). *Derechos indígenas y derechos culturales*, en: *Lo propio y lo ajeno. Interculturalidad y Sociedad Multicultural*. KLESSING-REMPEL, U. (comp.)/KNOOP, A. (coord.). México: Plaza y Valdés, 71-96.
- SUESS, P. (1990). *Inculturación*. En: *Mysterium Liberationis*. ELLACURÍA, I. / SOBRINO, J. (eds.), v. III, 383-390.

- TAUCHINITZ, B. (1897<sup>3</sup>) *Kultur*. Nuevo Diccionario Alemán-Español y Español-Alemán. Leipzig: D. L. Tulhaussen Verlag, Band II, 404-405.
- THE NEW ENCICLOPAEDIA BRITANNICA (1990<sup>15</sup>) s.v. *cultural evolution*. In: [MICROPEDIA/ READY REFERENCE], v.3., U.S.A.: Enciclopedia Britannica, 782-783.
- THE OXFORD ENGLISH DICTIONARY. (1932). art. *Culture*, v.III. Así como: THE OXFORD DICTIONARY OF ENGLISH ETYMOLOGY (1966). s.v. *Culture*, Great Britain: ed. C.T. Onions, 234-235.
- THE SHORTER OXFORD ENGLISH DICTIONARY ON HISTORICAL PRINCIPLES. (1973). s.v. *Culture*. v. I Prepared by William Little, H. W. Fowler and Jessie Courson. Great Britain: Oxford University Press, 470-471.
- TOLOSANA, C. (1997). *Contribución de la antropología cultural al cambio social*, en: A.A. V.V. (1997). VÁZQUEZ DE PRADA, V. / OLÁBARRI, I. / CAPISTEGUI, F. J. (eds.). *V. Conversaciones Internacionales de Historia*. Universidad de Navarra, Pamplona: Euns, 113.
- TORNOS A. (1995). *Del giro antropológico al giro textual: hombres y textos*. En: *Cuando hoy vivimos la Fe*. Madrid: San Pablo, 71-94.
- URDANOZ, T. (1978). *Historia de la Filosofía*, v. VI. Madrid: BAC, 85-165; 326-354.
- VALLS, A. (1995<sup>2</sup>). *Introducción a la antropología y fundamentación de la evolución y de la variación biológica del hombre*. Barcelona: Labor, 38-62; 491-517.
- VARELA, J. / ÁLVAREZ-URÍA, F. (1994). *La crisis de los paradigmas sociológicos. El papel de la teoría de Michel Foucault*, v.65, Eutopías 2ª. Época: Documentos de Trabajo. Centro de Semiótica y teoría del espectáculo. Universitat de València & Asociación Vasca de Semiótica, 34.
- VILANOVA, E. (1993).« *Prólogo*», en: PANIKKAR, R. *La nueva inocencia*. Estella (Navarra) ed. Verbo Divino, 9-24.
- VOGT, E. Z. (1977). *Cambio cultural*. En: Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales, SILLIS, D. L (dir.), v. 3, Madrid: Aguilar, 320-322.
- WAHRING, G. (1968). *Kultur. Wahring Deutsches Wörterbuch*, Gütersloh: Bertelsmann Lexicon- Verlag., 2187.
- WALLERSTEIN, I. *The invention of TimeSpace Realities: Towards an Understanding of our Historical Systems, Geography*. Journal of the Geographical Association, LXXIII, 4, (1988) 289-297.
- WEBSTER'S THIRD NEW INTERNATIONAL DICTIONARY. (1986). s.v. *Culture*. Enciclopedia Britannica, v. I, U.S.A.: Merriam-Webster, 552-553.
- WEBSTER'S THIRD NEW INTERNATIONAL DICTIONARY. (1990<sup>15</sup>) s.v. *cross-cultural*. In: Enciclopedia Britannica, v.1, U.S.A.: Merriam-Websters, 541.
- WHITE, A. L. (1977). *Culturología*. En: Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales, SILLIS, D. L (dir.), v. 3, Madrid: Aguilar, 314-316.
- WIEDENHOFER, S. (1998). *The logic of Tradition*, in: *Zur Logik religiöser Traditionen*. Schoppelreich, B./ Wiedenhofer (Hrsg). Frankfurt a.M.: IKO Verlag für Interkulturelle Kommunikation, 11-84.
- WIESE, B. VON. (1979). *La cultura de la Ilustración*. Centro de Estudios Constitucionales. Madrid, 80.
- WIEVIORKA, M. (1992). *El espacio del racismo*. Barcelona: Paidós Ibérica, 26-89, 91-99.
- WIREDU, K. *Are there Cultural Universals?*. The Monist: n. 1/ 01 (1995) 52-63.
- WEISS, C. (1973). *A Scientific Concept of Culture*. American Anthropologist., v. 75: n.5 (1973) 1376-1413.
- WISSLER, C. *Psychological and Historical interpretation for culture*. Sciences (1916) 193-201.
- WONG, M. / HUARD, P. *Las relaciones entre el hombre y el mundo*. Revista Diógenes: n. 18 (1957) 3-15.
- ZEÁ, L. (1988). *Discurso de la marginación y la barbarie*. Barcelona: Anthropos, 284.
- ZERUBAVEL, E. (1981). *Hidden Rhythms. Schedules and Calendars in social life*. USA: University of Chicago, 201.

## 2. MULTICULTURALISMO

- A. A. V. V. *Pensamiento crítico vs. Pensamiento Único*. Le Monde Diplomatique. Sánchez Rón, J. M. Edición Española. Madrid: Debate, 15-79.
- A. A. V.V. *Multiculturalidad*. Acción Educativa: n. 101 (1999) 1-57.
- A.A. V.V. (1994). *Desarrollo, pobreza y medio ambiente*. Madrid: Talasa, 224.

- A.A.V.V. (1996). *Liberalismo y Comunitarismo. Derechos Humanos y Democracia*. A. CORTÉS RODAS, F./ MONSALVE SOLÓRZANO, A. (eds.). Valencia: Colciencias, Edicions El Magnànim/ Generalitat Valenciana/ Diputació Provincial de València, 7-15.
- AA. V.V. Revista de Educación: n° 302 / 10-12 (1993) 373.
- AMALADOSS, M. (1998). *El Evangelio al encuentro de las culturas*. Madrid: Paulinas, 190.
- ANGELINI, G. *Progetto culturale. Cultura e teologia morale*. Revista Teologia Morale: luglio-sept. (1998) 392.
- APEI, K. O (1998). *El problema del multiculturalismo desde la perspectiva de la ética del discurso*, en: *Topografías de la Modernidad*. Madrid: Ediciones Encuentro/ Fundación Argentaria, 14-33.
- (1998). *Das problem der Gerechtigkeit in einer multikulturellen Gesellschaft*, in: *Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität*, Bd. 2. Fomet-Betancourt, R (Hrsg). *Armut im Spannungsfeld zwischen Globalisierung und dem Recht auf eigene Kultur*. Dokumentation des VI Internationalen. Seminars des philosophischen Dialogprogramm. Frankfurt a.M. IKO. Verlag für Interkulturelle Kommunikation, 106-130.
- APPLE, M. W. (1996). *Política cultural y educación*, Madrid: Morata, 164.
- AZEVEDO, M. *Cristianismo, uma Experiência Multicultural: como viver e anunciar fé cristãs diferentes culturas*. Rev. Eclesiástica Brasileira: n° 55/ 07 (1995) 879-922.
- BAKER, R. *A theory of International Bioethics: Multiculturalism, Postmodernism, and the Bankruptcy of Fundamentalism*. Kennedy Institute of Ethics Journal, v. 8, (1998) 201-231.
- BALDI, C. (1983). *Cultura política*. En: ACCL+ DDD, BOBBIO, N. / MATTEUSEL, N. / PASQUINO, G. (dirs.). México: Siglo XXI, 415.
- BALIBAR, E. (1997). *La crainte des masses: politique et philosophie avant et après Marx*. París: Galilée, 455. (Especialmente pp. 421-454),
- BALTHASAR, H. URS VON (1979). *La verdad es sinfónica. Aspectos del pluralismo cristian*. Madrid: Encuentro ediciones, 154.
- BANKS, J. / MCGEE BANKS, C. (1997<sup>3</sup>). *Multicultural Education. Issues and Perspectives*. U.S.A.: Allyn and Bacon, 3-83.
- BELL, D. *Los estados desunidos de América (Los miedos de la clase media convierten la lucha de clases en guerras culturales)*. Revista de Occidente: n. 173 / 09 (1995) 5-24.
- B.G. D. A. (1997). En: Enciclopedia del Nacionalismo. DE BLAS GUERRERO, A. (dir.). Tecnos: Madrid, 341-342.
- BIRNABAUM, P. (1990). *Pluralisme Politique*. En: Les Notions Philosophiques. Dictionnaire, v. II, JACOB, A. (dir). París: PUF, 1968.
- (1990). *Multiple*. En: Les Notions Philosophiques. Dictionnaire, v. II, JACOB, A. (dir). París: PUF, 1701-1702.
- BLANKENBURG, E. (1999). *Legal Culture on Every Conceptual Level*, in: *Oñati Papers: Globalization and Legal Cultures*. FEEST, J. (ed.), Oñati: Publication of the International Institute for the Sociology of Law, 11-19.
- BLOOM, H. (1994). *El canon Occidental*, Barcelona: Anagrama, 585.
- BOILEAU, A. M. (1986). *Etnocentrismo*. En: Diccionario de Sociología. DEMARCHI, F. / ELLENA, A. (dirs.). Madrid; edic. Paulinas, 684-700.
- BOLADERAS, M. (1996). *Las críticas a Habermas*, en: *Comunicación, Ética y Política*. Madrid: Tecnos, 150-188.
- BRAUN, H. „, *Multikulturalismus“ als Normalfall?*. Die Neu Ordnung: n. 51.
- BROOKS, P. *El miedo sin causa: malentendidos de las guerras culturales*. Revista de Occidente, n. 173/ 09 (1985) 26-34.
- BUNTING, J. *A single True Morality. The Challenge of Relativism*. Supplement to "Philosophy": n. 40/ (1996) 73-85.
- CALVO BUEZAS, T. (1986). *Etnología*. En: Diccionario de Sociología. DEMARCHI, F. / ELLENA, A. (dirs.). Madrid; edic. Paulinas, 701-713.
- (1988). *Cultura, culturas, subcultura*. En: Terminología Científico-Social. Barcelona: Anthropos, 233-241.
- CANCLINI GARCÍA, N. (1995). *Consumidores y ciudadanos*. México: Grijalvo, 41-103.
- CARABAÑA, J. *A favor del individualismo y contra las ideologías multiculturalistas*. Rev. de Educación: n.302/ sept.-dic. (1993) 61-59.
- CHAMBERS, I. (1994). *Migración, cultura, identidad*. Bs. As.: Amorrortu eds., 201.

- COHN-BENDIT, D./ SCHMID, TH. (1995). *Ciudadanos de Babel: apostando por una democracia multicultural*. Madrid: Talasa, 172.
- COLOM GONZÁLEZ, F. *Dilemas de regulación moral en las sociedades democráticas*. RIF: n. 48 (1994) 41-60.
- (1995). *La teoría democrática frente a las identidades colectivas: el debate sobre el multiculturalismo*. Instituto de Filosofía, CSIC, 1-31. (Manuscrito inédito).
- (1998). *Razones de identidad. Pluralismo cultural e integración política*. Barcelona: Anthropos, 316. (Especialmente caps. 1-4).
- COLWILL, J. *Los derechos humanos, la protección de las minorías y el agotamiento del universalismo*. Anales de la Cátedra Francisco Suárez: n. 31 (1994) 209-218.
- COMETTI, J. P. *Charles Taylor el l' idéal moral de l' authenticité*. Etudes: n.5 / 05 (1996) 631-639.
- CORTINA A. (1997). *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*. Madrid: Alianza, 265.
- (1998). *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, en: *Topografías de la Modernidad*. Madrid: Fundación Argentaria, 34-53.
- DICCIONARIO MANUAL ILUSTRADO DE LA LENGUA ESPAÑOLA (1988<sup>13</sup>).s.v. *Múltiple/ multiplicidad*. Barcelona: Bibliograf, 759.
- DE BONO, E. (1986). *El pensamiento lateral*. Manual de creatividad. Bs. As.: Paidós, 320.
- (1988). *Seis sombreros para pensar*. Barcelona: Granica, 222.
- (1992). *Pensar bien*. México: Selector, 143.
- DE LA PEÑA, G. *Multiculturalismo. La ciudadanía étnica y la construcción de los indios en el México contemporáneo*. RIF: n.6 (1995) 116-140.
- LUCAS, J. DE (1994) *El desafío de las fronteras*. Madrid: Temas de Hoy. Ensayo, 261.
- (1994). *Derechos humanos-legislación-interculturalidad*. En: *Rev. de Documentación Social*: n. 25, 73-90.
- (1994). *Europa: ¿Convivir con la diferencia? Racismo, nacionalismo y derechos de las minorías*. Madrid: Tecnos, 103.
- (1996). «Introducción», en: COHN, D./SCHMID,TH. (1993). *Los ciudadanos de Babel*. Madrid: Talasa, 5-18.
- (1996). *La respuesta del derecho en una sociedad multicultural*, en: *Puertas que se cierran. Europa como fortaleza*. Barcelona: Icaria, 75-101.
- (1996). *Un test para la solidaridad y tolerancia: el reto del racismo*. Sistema: n.106 / 01 (1996) 13-27.
- DE PEDRO, P. (1995). *Cultura, culturas y constitución*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 15-96.
- DENZIN, N. K. / LINCOLN, Y. S. (eds.). (1994) *Handbook of Qualitative Research*. London: Sage Publications, 643 (Especialmente pp. 1-219).
- DHAVAMONY, M. (1998). *Teología de las religiones*. Madrid: Paulinas, 292.
- DOUG, MC. A. (1994). *Cultura y movimientos sociales*. En: *Los Nuevos Movimientos Sociales. De la ideología a la identidad*, CIS, Madrid: Cátedra, 43-67.
- DURÁN, R. (1999). *Conflicto y multiculturalidad. La Neutralidad Activa de la Población Civil en el Conflicto Colombiano*, en: *Democracia y Paz*. MONSALVE SOLÓRZANO, A./ DOMÍNGUEZ GÓMEZ, E. (eds.). Colombia: Universidad Pontificia Boliviana/ Universidad de Antioquía/ Consejo Superior de Investigaciones Científicas de España. Instituto de Filosofía del CSIC, 373-396.
- DUSSEL, E. (1993). *Die "Lebengemeinschaft" und die "Interpellation des armen"*. *Die Praxis der Befreiung*, in: *Ethik und Befreiung*. FORNET-BETANCOURT, R. (Hrsg.), CRM, Bd.4, Aachen: Verlag der Augustinus- Buchhandlung, 69-107.
- EISENSTADT, S. N. (1972). *Modernización y movimientos de protesta y cambio social*. Bs.As.: Amorrortu edit, 63-65.
- ELÓSEGUI ITAXASO, M. *Asimilacionismo, Multiculturalismo, Interculturalismo*. Claves de Razón Práctica: n. 74 / jul.-ago. (1997) 24-32.
- ELÓSEGUI, MA. *Asimilacionismo, multiculturalismo e interculturalismo*. Claves de Razón Práctica: n. 74 (1997) 24-32.
- ESTEFANÍA, J. (1996<sup>2</sup>). *La nueva economía. La globalización*. Madrid: Debate, 36-43.
- F. G. (1997). *Nacionalismos, tipos de*. En: *Enciclopedia del Nacionalismo*. DE BLAS GUERRERO, A. (dir.). Tecnos: Madrid, 342-346.

- FAJARDO, L. A. (1999). *Conflicto y multiculturalidad. Las Voces Multiculturales de la Paz (Arrochelados, Gitanos, Indígenas y Cimarrones)*. en: *Democracia y Paz*. MONSALVE SOLÓRZANO, A./ DOMÍNGUEZ GÓMEZ, E. (eds.). Colombia: Universidad Pontificia Boliviana/ Universidad de Antioquia/ Consejo Superior de Investigaciones Científicas de España. Instituto de Filosofía del CSIC, 397- 448.
- FAUS GONZÁLEZ, J. I. *¿Se puede seguir siendo de izquierdas?* Revista de Teología Pastoral: Descubrir Europa: 01 (1999) 79-86.
- FERNÁNDEZ, E. *Identidad y diferencias en la Europa democrática: la protección jurídica de las minorías*. Sistema: n. 106/ 01 (1992) 71-80;
- FLERAS, A. / ELLIOT, J. L. (1992). *Multiculturalism in Canada*. Nelson Canada: Scarborough, 326.
- FOLLARI, R. *Posmodernidad e Interdisciplina: de lo diseminado y lo articulable*. Rev. Discurso y Realidad: n. 1/ 04 (1992) 29-35.
- FREIRE, P. (1974<sup>15</sup>). *Educar para la libertad*. Bs. As.: Siglo XXI, 151.  
 -(1974<sup>3</sup>). *Concientización*. Bogotá: Asociación de Publicaciones Educativas (DEC, CLAR, CIEC): 107.  
 -(1975<sup>14</sup>). *Pedagogía del oprimido*. Bs. As.: Siglo XXI, 243.
- GARCÍA CASTAÑO, F. *La educación multicultural y el concepto de cultura. Una visión desde la Antropología social y cultural*. Revista de Educación: n. 302 (1993) 83-100.
- GARZÓN VALDÉS, E. *Cinco confusiones acerca de la relevancia moral de la diversidad cultural*. Claves de Razón Práctica: n. 74 / jul.-ago. (1997) 10-23.
- GIDDENS, A. (1991). *Modernity and Self-Identity*. London: Polity Press, 1-9, 36-47, 126-137.
- GIOBELLINA BRUMANA, F. *La identidad y sus señas*. Arbor CLIV, 607/ jul. (1996) 36-64.
- GIUSTI HUNDSKOPF, M. (1994). *Contextualizando el contextualismo*. Estudios de Filosofía: n.10 / 08 (1994) 33-44.
- GOLDBERG D., T. (1995<sup>2</sup>). *Multi-culturalism: a critical reader*. USA: Blackwell Publishers Inc., 452. (Especialmente pp. 1-44; 114-139).
- GONZÁLES A., G. *Las circunstancias socio-culturales de la tolerancia: entre la marginación y la indiferencia*. Rs. Cuadernos de Realidades Sociales: n. 47 /48 / 01 (1996) 13-19.
- GONZÁLEZ RADIO, V. *Pluralismo, multiculturalidad e identidad*. Crítica (cuadernos): jul.-ago. (1997) 54-56.
- GRAY, J. (1996). *The politics of cultural diversity*. In: Post-Liberalism. Studies in Political Thought. London / N. York: Routledge, 253-271.
- GRIGNON, C. (1990). *Cultura dominante, cultura escolar y multiculturalismo popular*. Educación y Sociedad. Revista Interdisciplinar de Educación. Fuhem (Fundación Hogar del Empleado): n. 12 (1993) 127-136.
- GROSS, P. (1994). *Die Multioptionsgesellschaft*. Frankfurt/ Main: edition Suhrkamp, 436.
- GRÜNER, E. (1998). «Introducción», en: Fredric Jameson. Slavov Zizek. *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el Multiculturalismo*. Bs.As.: Paidós, 11-67.
- GUNDARA, J. H. *Diversidad Social, Educación e Integración Europea*. Rev. de Educación: n. 302/ 09-12 (1993) 15-32.
- GUTIÉRREZ, C. B. *Liberalismo y multiculturalidad*, en: *Liberalismo y Comunitarismo. Derechos Humanos y Democracia*. A. CORTÉS RODAS, F./ MONSALVE SOLÓRZANO, A. (eds.). Valencia: Colciencias, Edicions El Magnànim/ Generalitat Valenciana/ Diputació Provincial de València, 81-97.
- GUTMANN, A. (1993). «Introducción», en: TAYLOR, C. *El multiculturalismo y la 'política del reconocimiento'*. México: FCE, 13-42.
- HABERMAS, J. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus, 462.  
 -(1990). *Nacholende Revolution und Linker Revisionsbedarf*, in: *Die Nachholende Revolution*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 179- 204; *Nochmals: Zur Identität der Deutschen*, 205-224.  
 -(1994). *Identidades nacionales y postnacionales*, Madrid: Tecnos, 121.  
 -(1994). *Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State*. (tr. SHIERRY WEBER NICHOLSEN), en: TAYLOR, C. (1994). *Multiculturalism*. GUTMANN, A. (ed.). Princetown, New Jersey: Princetown University Press, 116-120.  
 -(1994). *Israel y Atenas o ¿a quién pertenece la razón anamnética?. Sobre la unidad en la diversidad Multicultural*. Isegoría: n. 10 (1994) 107-116.  
 -(1997). *Más allá del Estado nacional*. Madrid: Trotta, 185;



- (1998). *Ciudadanía e identidad nacional*, en: *Facticidad y validez*. Madrid: Trotta, 619-643.
- (1998). *Paradigmas del derecho*, en: *Facticidad y validez*. Madrid: Trotta, caps. 469-531.
- HANK, J./ LARAÑA, E./ GUSFIELD, J. (1994). *Identidades, ideologías y vida cotidiana en los nuevos movimientos sociales*, en: LARAÑA, E./ GUSFIELD, J. *Los Nuevos Movimientos Sociales. De la ideología a la identidad*, CIS, Madrid: Cátedra, 3-41.
- HIGHAM, J. (1998). *Multiculturalism and Universalism*, In: *New Tribalisms. The Resurgence of Race and Ethnicity*. HUGHIEY, M. W. (ed.). London: Macmillan Press, 373. (Especialmente, pp. 212-236).
- HIRST, P./ THOMPSON, G. (1996). *Globalization in Question. The international economy and the possibilities of governance*. Cambridge: Blackwell Publishers Ltd., 227. (Especialmente: 1-50).
- HONNETII, A. *Reconocimiento y obligaciones morales*. RIFP: n° 8 / 12 (1996) 5-17.
- HUNT, S. / BENFORD, R. / SNOW, D. (1996). *Marcos de acción colectiva y campos de identidad en la construcción social de los movimientos*. En: *Complejidad y Teoría Social*. Madrid: Academia, CIS., 221-249.
- HUNTINGTON, S. P. *The Clash of Civilizations?* Journal Foreign Affairs, v. 72 : n. 3 (1993) 22-135.
- INNERARITY, D. (1997). *Pluralismo*. Diccionario de Hermenéutica, A. Ortiz- Osés y P. Landeros (dirs.), Bilbao: Universidad de Deusto, 611-625.
- JUNQUERA, C. *Reflexiones sobre el color de la piel*. RS. Cuadernos de Realidades Sociales: n. 47/ 01 (1996) 59-79.
- KIALUTA, D. *Dificultades para una ética universal*, en: *Ética Universal y Cristianismo*, XIII Congreso de Teología, 45-61.
- KINDER, D. R. / SANDERS, L.M. (1996). *Divided by Color*. Chicago: The University of Chicago Press, 291.
- KYMLICKA, W. (1993). *Community*. In: *A companion to Contemporary Political Philosophie*. GOODIN, R. E. / PETIT, P. (eds.) USA: Blackwell Companions to Philosophy, 366-378.
- (1996) *Ciudadanía multicultural*. Barcelona: Paidós Ibérica, 303 (Especialmente 1-55).
- LA FONT, C. *El universalismo y pluralismo en la ética del discurso*. Isegoría: n. 17/ 05 (1997) 37-58.
- LACEY, M. J. / HAKONSSSEN, K. (1991). *A culture of rights*. Canada: Cambridge University Press, 463.
- LAMO DE ESPINOSA, E. (ed.). (1995). *Fronteras Culturales*. Madrid: Alianza, 13-79.
- LEVI, L. (1997). *Colonialismo e Imperialismo*. En: *Enciclopedia del Nacionalismo*. DE BLAS GUERRERO, A. (dir.). Tecnos: Madrid, 84-91.
- LOZANO I SOLER, J. M. *De la condición urbana como condición postmoderna*. En: *La postmodernidad*. ICSESB: n. 114/ 06 (1989) 19-32.
- MAGNUS ENSENSBERGER, H. (1992). *La gran migración. Treinta y tres acotaciones*. Barcelona: Anagrama, 83.
- MARDONES, J. MA. (1995). *El multiculturalismo como factor de modernidad social*. Instituto de Filosofía, CSIC, 1-16. (Manuscrito inédito).
- (1996). *Los nuevos movimientos sociales*, en: A.A. V.V. (1996). MARDONES, J. MA. (dir.) *Diez palabras clave sobre movimientos sociales*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 13-42.
- MCADAM, D. (1994). *Cultura y movimientos sociales*, en: LARAÑA, E./ GUSFIELD, J. *Los Nuevos Movimientos Sociales. De la ideología a la identidad*, CIS, Madrid: Cátedra, 43-67.
- MCCARTHY, K. F. *Las migraciones masivas, un desafío político*. Nueva Revista de Política, Cultura y Arte: n.37 / 12 (1994) 55-69.
- MCCARTHY, T. *Unidad en la diferencia: Reflexiones sobre el derecho cosmopolita*. Isegoría: n. 16 / 05 (1997) 37-60.
- MELUCCI, A. (1994). *¿Qué hay de nuevo en los <nuevos movimientos sociales>*, en: LARAÑA, E./ GUSFIELD, J. *Los Nuevos Movimientos Sociales. De la ideología a la identidad*, CIS, Madrid: Cátedra, 119-148.
- MERTON K., R. (1992<sup>3</sup>). *Los usos de la diversidad*. En: *Teoría y estructuras sociales*. México: FCE, 736-740.
- METZ, J. B. *Perspectivas de un Cristianismo Multicultural*. Carthaginensia XI (1995) 23-33.
- (1997). *Seguir a Cristo en una « Época Postmoderna »*: 03 (1997) 1-7. (Manuscrito inédito).
- MIRET, M. E. *Tareas de las religiones en un proyecto de ética universal*. *Ética Universal y Cristianismo*, XIII Congreso de Teología, Madrid: Centro Evangelio y Liberación, 101-116.
- MONGIN, O. *Du culturalisme comme idéologie*. Entretien avec Jean François Bayart. *Espirit*: n° 4 / 04 (1996) 54-71.

- MONSALVE SOLÓRZANO, A. (1998). *Habermas vs. Taylor*, en: *Estado, Sociedad Internacional y Derechos Humanos en un Mundo Globalizado. Un estudio desde la Ética argumentativa*. Colombia: ed. Universidad de Antioquía, 100-137.
- MOUSE, G. L. (1997). *La cultura europea del siglo XX*. Barcelona: Ariel Historia: 202-230. (cap. 12: *Alternativas confusas*).
- NICHOLSON, L. *To be or not to be: Charles Taylor and the Politics of Recognition*. *Constellations*: v. 3: n. 1/ 04 (1996) 1-16.
- OUTHWAITE, W. (1998). *Discourse Ethics*. *Enciclopedia of Applied Ethics*, v. 1, U.K.: Academic Press, 797-802.
- OUTLAW, L. T. (JR.). (1996). *On Race and Philosophie*. New York: Routledge, 231.
- PALTI, E. J. *Ética y Política. Bernstein, Rorty, MacIntyre y las aporías de la (post) filosofía en Norteamérica*. *RIFP*: n. 8 / 12 (1996) 81-106.
- PÉREZ AGOTE, A. (1995). *Reflexiones sobre el multiculturalismo que nos viene*, en: LAMO DE ESPINOSA, E. (ed.). *Culturas, Estados, ciudadanos. Una aproximación al multiculturalismo en Europa*. Madrid: Alianza, 81-98.
- PYE W., L. (1974). *Cultura política*. En: *Enciclopedia Internacional de Ciencias Sociales*, SILLIS, D. L. (dir.) / CERVERA TOMÁS, V. (edición española). Madrid, Aguilar, 323-329.
- RADIO GONZÁLEZ, V. *Pluralismo, Multiculturalismo e Identidad*. *Crítica*/ jul.-ago. (1997) 54-56.
- RAWLS, J. (1993). *Liberalismo Político*. Barcelona: Crítica, 440.
- (1995). *Reply to Habermas*. *The Journal of Philosophy*, v.XCII: n. 3 / 03 (1995) 132-180.
- (1997). *El derecho de las gentes*. *Isegoría*: n.16 / 05 (1997) 5-36.
- REX J. (1995). *La metrópoli multicultural: la experiencia británica*, en: LAMO DE ESPINOSA, E. (ed.) *Culturas, Estados, ciudadanos*. Madrid: Alianza, 197-224.
- REYES MATE, M. (ed.). (1995). *Sobre el origen de la igualdad y la responsabilidad que de ello se deriva*, en: *Pensar la igualdad y la diferencia*. Madrid: Fundación Argentaria, 77-91.
- RICOEUR, P. (1997). *Indentidad*. *Diccionario de Hermenéutica*, A. Ortiz- Osés y P. Landeros (dirs.) , Bilbao: Universidad de Deusto, 325-328.
- RIECHMANN, J. / BUEY F., F. (1994). *Redes que dan libertad*. Barcelona: Paidós Ibérica, 14-202.
- RIVERO RODRÍGUEZ, Á. (1996). *La crítica liberal al Multiculturalismo*. Instituto de Filosofía, CSIC, 1-13. (Manuscrito inédito).
- RIVIÈRE, C. (1990). *Culturalisme*, en: *Enciclopédie Philosophique Universelle. Les notions Philosophiques*. Dictionnaire 1, París: PUF, 527-528.
- ROMERA IRUELA, MA. J. / SAENZ ALONSO, R. / SÁNCHEZ VALLE, I. *Estudio Comparativo de la Información Bibliográfica sobre Educación Multicultural en las bases de datos de Ciencias de la Educación*. *Bordón*: 44 (01) 1992, 99-107.
- RORTY, R. (1996). *La Prioridad de la Democracia sobre la Filosofía*, en: *Objetividad, Relativismo y Verdad: Escritos Filosóficos*. Barcelona: Paidós, 239-266.
- ROUANET, S. P. *Transculturalismo ou retorno à etnicidade*. (EFCU) Brasil: Edições Tempo Brasileiro LTDA, 127-136.
- RUGGIERI, G. (1995). *Pour une logique de la particularité chrétienne*. En: *Cultures et Théologies en Europe* (C.T.E). VERMEYLEN, J. (dir.). París: Les éditions du Cerf, 77-108.
- SAENZ ALONSO, R. / SÁNCHEZ VALLE, I. / ROMERA IRUELA, MA. J. *Informes de Investigación y Reuniones Científicas sobre Educación Multicultural*. *Bordón*: nº 44 /01 (1992) 109-118.
- SÁNCHEZ, C. (1997). *Identidad simbólica*. *Diccionario de Hermenéutica*, A. Ortiz- Osés y P. Landeros (dirs.) , Bilbao: Universidad de Deusto, 340-350.
- SCHREITER, R. J. (1997). *Die neue Katholizität. Globalisierung und die Theologie*. Frankfurt/M.: Verlag für interkulturelle Kommunikation: 226.
- SHARMA, S. P. *The cultural costs of a globalized economy for India*. *Dialectical Anthropology*: v. 21/ 09 (1996) 219-316.
- SOCOLOVSKY, Y. (1996). *La comunidad excluyente. Crítica de la teoría de las esferas de la justicia de Michael Walzer*. *Actas de las Primeras Jornadas de Investigación para profesores, graduados y alumnos*. *Revista de Filosofía y Teoría Política*: n. 31-32 (1996) 295-311.
- STEGMAIER, W. *Was ist Postmoderne Ethik?*. *Ethica*: 4 (1996) 1, 75-82.

- STOECKLE, B. (1978). *Identità*. En: Dizionario di Etica Cristiana. Citadella: Tullio Goff, 213-214.
- TAYLOR, C. (1989). *Sources of the self*. Cambridge: Harward University Press, 601. (Especialmente pp. 3-107).
- (1993). "El multiculturalismo y la " política del reconocimiento", México: FCE, 43-107.
- (1996). *Identidad y reconocimiento*. RIFP: n. 7/ 05 (1996) 10-19.
- THIEBAUT, C. (1996). *Liberalismo ético y comunidad*. Instituto de Filosofía. CSIC, 1-11. (Manuscrito inédito).
- (1998). *Vindicación del ciudadano. Un sujeto reflexivo en una sociedad compleja*. Barcelona: Paidós, 286.
- THOMPSON, N. (1996). *Herodotus and the origins of the Political Community*. USA: Yale University Press/ New Haven and London, 193 (Especialmente, caps: IV-V, 79-140).
- TORCAL, M. (1997). *Cultura política*. En: Manual de Ciencia Política. DEL AGUILA, R. (dir.). Madrid: Trotta, 231-250.
- TOURAINE, A. (1993<sup>2</sup>). *Crítica de la modernidad*. Madrid: Ediciones Temas de hoy, 87-256.
- (1995). *¿Qué es una sociedad multicultural?. Falsos y verdaderos problemas*. Claves de Razón Práctica: n.56 / 10 (1995)14-25.
- (1997). *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*. Madrid: PPC, 445.
- TOYNBEE, A. J. (1949). *Kultur am Scheidewege*. Zürich: Editor Europa, 270. (Epecialmente: cap.11 «Encuentro entre las culturas».).
- TRACY, D. (1997). *Pluralidad y Ambigüedad. Hermenéutica, religión, esperanza*. Madrid: Trotta, 169.
- TURNER, R. (1994). *Ideología y utopía después del socialismo*, en: LARAÑA, E./ GUSFIELD, J. *Los Nuevos Movimientos Sociales. De la ideología a la identidad*, CIS, Madrid: Cátedra, 69-90.
- VANDAMME, F. (1990). *Pluralisme*. En: Les Notions Philosophiques. Dictionnaire, v. II, JACOB, A. (dir). París: PUF, 1968.
- VALADE, B. (1997). *À la recherche de la justicia sociale*. En: *Univeersalia. La politique, les connaissances, la culture en 1996*. París: Encyclopaedia Universalis France, 129-135.
- VELASCO ARROYO, J. C. (1996). *Derecho de las minorías: de la política de la diferencia a la democracia deliberativa*. Instituto de Filosofía, CSIC, 1-35. (Manuscrito inédito).
- (1998). *La articulación de un nuevo paradigma político-social: el multiculturalismo*. Instituto del Filosofía. CSIC, 1-25. (Manuscrito inédito).
- (1998). *Liberalismo y derechos de las minorías una relación conflictiva*. Instituto de Filosofía, CSIC, 1-29 (En prensa).
- (1999). *Luces y sombras de la discriminación positiva*. Claves de Razón Práctica: n. 90, 66-70.
- VELASCO ARROYO, J. C. / BERMEJO ESCOBAR, F. C. (1999) *Multiculturalismo. Aspectos político, económico y ético*. Cuadernos de Fe y Secularidad (Madrid) / Sal Terrae(Maliaño), 40.
- VILLACAÑAS, J. L. (1998). *El Estado y la cultura*. En: HOYOS G./ URIBE, A. (compls.). *Convergencia entre Ética y Política*. Colombia: Siglo del Hombre editores, 29-69.
- VIVES, P. A. *¿Quién necesita política cultural?* Letra Internacional: n. 43, mar-abr. (1996) 29-34.
- WALZER, M. (1992). *What it means to be an American*. New York: Marsilio, 125.
- (1996). *Multiculturalismo*. Letra Internacional n. 43 / mar-abr. (1996) 24-28.
- WELLMER, A. (1996). *Condiciones de una cultura democrática. Sobre el debate entre "liberales" y "comunitaristas"*, en: *Finales de Partida: La modernidad irreconciliable*, Madrid: Cátedra, 77-101.
- WILLET, C. (1998). *Theorizing Multiculturalism. A guide to the Current Debate*. Great Britain: Blackwell Publishers, 458.
- ZALDIVAR, C. A. (1996). *Civilizaciones*, en: *Variaciones sobre un mundo en cambio*. Madrid: Alianza, 234-246.
- ZIZEK, S. (1998). *Multiculturalismo o la lógica del capitalismo multinacional*, en: *Fredric Jameson. Slavov Zizek. Estudios Culturales. Reflexiones sobre el Multiculturalismo*. Bs. As.: Paidós, 137-188.
- ZUBERBIER, A. *Quelques remarques à propos de la lecture théologique des mutations sociales et culturelles en Europe centrale et orientale*. En: *Cultures et Théologies en Europe*. VERMEYLEN, J. (dir.). París: Les éditions du Cerf, 69-75.

### 3. INTERCULTURALIDAD

#### A) BIBLIOGRAFÍA DE R. PANIKKAR.

- PANIKKAR, R. (1948). *F. H. Jacobi y la filosofía del sentimiento*. Publicado en las Ciencias. Madrid. Año 13, n. 1, 157-223.
- (1951). *El concepto de la naturaleza. Análisis histórico y metafísico de un concepto*. CSIC, Instituto de Filosofía « Luis Vives » Madrid, 361.
- (1956a). *Christian Meaning and Human Values*. The King's Rally (Madras) XXXIII, n. 4, 25-32.
- (1956b). *If God exists. Some Dialectical Implications*. Vedanta Kesari (Madras): dic. 349-350.
- (1956c). *Letter to a Christian Artist*. All India Study Week (Madras, The Madras Cultural Academy): 13 jun., 119-127.
- (1956d). *La XXX Reunión del «Indian Philosophical Congress»*. Nuestro Tiempo. (Pamplona): n. 20, feb. 119-127.
- (1957a). *Carta a un cristiano de la India*. Revista. de Teología (La Plata), VI: n. 24, 70-76.
- (1957b). *Does Indian Philosophy need Reorientation. Philosophy East and West* (Honolulu) n.1/ april / 23-38. Publicado en The Philosophical Quarterly (Iowa), XXX, n. 3: 10 (1957c) 189-194.
- (1957c). *Mission of Laity in the Church*. The King's Rally (Madras), XXXIV, 123-9.
- (1957d). *Nicht Apollo und nicht Brahma, an einen indischen Künstler*. Der Christliche Sonntag. (Freiburg): n. 42/oct./ 330.
- (1957e). *The Sanctity of St. John of the Cross and of St. Teresa Prabuddha Bharata* (Mayaviti, Almora), III, 1-6.
- (1957f). *Some Phenomenological Aspects of Hindu Spirituality Today*. Oriental Thought (Nasik) III: oct. /157-191.
- (1961a). *Una meditación teológica sobre África*. Nuestro Tiempo (Pamplona): n. 83, may., 533-542. Aparece en la revista italiana: Una meditazione teologica sull' Africa, Studici Cattolici (Roma) n. 23, mar.-abr.).
- (1961b). *Pluralismus, Toleranz und Christenheit*. Pluralismus, Toleranz und Christenheit. (Nürnberg). Abenländische Akademie, 117-142.
- (1961c). *Ontonomía de la ciencia. Sobre el sentido de la ciencia y sus relaciones con la filosofía*. Madrid: Gredos, 371.
- (1964). *The Unknown Christ of Hinduism*. London: Darton, Longman & Todd, 163. (Reediciones en 1968, 1977; Una revisión más amplia y titulada -(1981). «Towards an Ecumenical Christohany» London: DLT y por New York: Orbis Books, 195; la edición en alemán - (1965). Christus der Unbekannte im Hinduismus. Luzern & Stuttgart: Räber Verlag.).
- (1977). *Compreensão e convicção*. En: Antropología Filosófica. Segunda parte, v. 7, organizada por GADAMER H.-G. e VOGLER, P., Editora Pedagógica e Universitária Ltda. (E.P.U.) / Editora Universidade de São Paulo, São Paulo, 94-120.
- (1978). *The Intrareligious Dialogue*. Paulist Press. New York, 104.
- (1979). *Myth, Faith and Hermeneutics*. Cross-Cultural Studies. New York: Paulist Press, 500.
- (1982) *Alternative(s) à la culture moderne*. Interculture: n. 77 / oct.-déc., 5-25.
- (1982) *Cross cultural economics*. Interculture: n. 77 /oct.-déc., 26-68.
- (1984). *The dialogical dialogue*, in: *The Word's Religious Traditions. Current Perspectives in Religious Studies*. Essays in honour of Wilfred Cantwell Smith, ed. F. Whaling, (T. & T. Clark), 201.
- (1985). *La filosofía como estilo de vida*. Anthropos. Revista de Documentación Científica de la Cultura, monográfico: Raimundo Panikkar, n. 53-54, 13.
- (1985b) *La religión del futuro*. Anthropos Revista de Documentación Científica de la Cultura, monográfico: Raimundo Panikkar, n. 53-54, 42-48.
- (1989a). *Il Silenzio della Parola: Polarità non Dualistiche*, en: *Le forme del silenzio e della parola. Atti del convegno 'Il silenzio a la parola'*, Trento, il 15-17 ottobre. A cura di M. Baldini e S. Zuncal, Brescia: Morcelliana, 17-30.

- PANIKKAR, R. (1989b). *Mythos und Logos. Mithologische un rationale Weltsichten*, in: *Geist und Natur*. Hrsg. H.P. Dürr und W. C.H. Zimmerli. Bern, München, Wien: Scherz, 206-220.
- (1990). *Sobre el diálogo intercultural*. Salamanca: San Esteban, 154.
- (1990a). *El mito del pluralismo: La Torre de Babel. Una meditación sobre la no violencia*. En: *Sobre el diálogo intercultural*. Salamanca: San Esteban, 15-70.
- (1990b). *La armonía invisible*. En: *Sobre el diálogo intercultural*. Salamanca: San Esteban, 98-101.
- (1990c). *¿Dónde está el fulcro de la filosofía comparativa?* En: *Sobre el diálogo intercultural*. Salamanca: San Esteban, 70-94. (Este ensayo fue (1988). *What is Comparative Philosophy Comparing?* en: *Interpreting across boundaries. New Essays in Comparative Philosophy*, (G.J. Larson y E. Deutsch, ed.) Princeton: Princeton University Press, 116-136).
- (1990d). *Antinomias entre la cosmología moderna y las cosmologías tradicionales*. Papeles de la India, v. XIX: n. 3, 13.
- (1991a). *Can Theology be Transcultural?*, in: *Pluralism and Oppression. Theology in World Perspective*. Ed. Knitter, P. F. (The Annual Publication of The College Theology Society, 1988, v. 34,) Lanham (Univesity Press of America) 3-22.
- (1991b). *Tesis sobre la interculturalitat*. Transcripció de la comunicació de Raimon Panikkar, en: *La cultura davant del nou segle*, Seminari organitzat per Fundació Estudi i Cooperació, Fundació Jaume Bofill, Fundació Serveis de Cultura Popular, Barcelona, 277-286.
- (1992). *Aporías en la Filosofía comparativa de la Religión*, en: *Cuestiones Epistemológicas. Materiales para una Filosofía de la Religión I*. JOSÉ GÓMEZ CAFFARENA/ JOSÉ MARÍA MARDONES (coords.), CSIC (Madrid) / Anthropos (Barcelona) 92-104. (- 1980. *Aporias in the Comparative Philosophy of Religion, Man and World* 3-4, 357-383).
- (1993). *La nueva inocencia*. Estella (Navarra): editorial Verbo Divino, 351-374.
- (1994a). *Ecosofía*. Para una espiritualidad de la tierra, Madrid: San Pablo, 182. (Tr. italiana Ecosofia -per una spiritualità della terra. Citadella, Assisi.).
- (1994b). *Pensamiento científico y pensamiento cristiano*. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) / Cuadernos de Fe y Secularidad (Madrid): n. 25, 40.
- (1994c). *Símbolo y simbolización. La diferencia simbólica. Para una lectura intercultural del símbolo*. En: *Arquetipos y Símbolos Colectivos. Círculo de Eranos I*. Barcelona: Anthropos, 383-413.
- (1994d). *El Cristo desconocido del hinduismo. Un encuentro entre Oriente y Occidente*. Madrid: Grupo Libro, 225.
- (1996a). *A Self-Critical Dialogue*, in: *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar*, PRABHU, J. (ed.). Maryknoll, New York: Orbis Books, 227-290.
- (1996b). *Filosofía y cultura: una relación problemática*, in: *Kulturen der Philosophie. Documentation des I. Internationalen Kongresses für interkulturelle Philosophie*. Hrsg. von Raúl Fornet-Betancourt, Concordia Reihe Monographien, Bd 19. Aachen: Verlag der Augustinus Buchhandlung, 15-41.
- (1996c). *Marginalization in Intercultural Translations*, in: *Vom Rande her? Zur Idee des Marginalismus*. Klaus- Peter Pfeiffer (Hrsg.) Würzburg: Königshausen & Neumann, 51-56.
- (1997a). *La experiencia filosófica de la India*. Madrid: Trotta, 19.
- (1997b). *Ciencia y paraciencia*. Moralia 20 (1997b) 89-96.
- (1997c). *Reflexiones sobre Europa y la religión*. Madrid: Alandar, 20.
- (1998a). *Anthropofanía intercultural*. Conferencia inaugural del III Congreso Internacional de Antropología Filosófica. Del 17 al 19 de Septiembre. Organizado por la Sociedad Hispánica de Antropología. Universidad de Barcelona, 1-14. (En prensa).
- (1998b). *El problema de la justicia en el diálogo hindú-cristian*. En: A.A. V.V. *Religiones de la tierra y sacralidad del pobre. Aportación al diálogo interreligioso*. Barcelona/ Santander: Cristianisme i Justícia/ Sal Terrae: 107-128.
- (1998c). *El imperativo intercultural*, en: *Unterwegs zur interkulturellen Philosophie. Dokumentation des II. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie*. Hrsg. Raúl Fornet-Betancourt. Bd. 4. Frankfurt/ M.: IKO-Verlag für Interkulturelle Philosophie, 20-42; 213-214 (*Resumen del Congreso*).

- PANIKKAR, R. (1998d). *Religion, Philosophy and Culture*. Inter culture: n. 135/ 10 (1998) 98-120.
- (1999a). *Cultura i Interculturalitat, Ecoconcern: Cultures i diàleg intercultural*, Barcelona: 1-2.
- (1999b). *El Espíritu de la Política. Homo politicus*. Barcelona: Península, 219.
- (1999c). *La intuición cosmoetécnica. Las tres dimensiones de la realidad*. Madrid: Trotta, 188.
- (1999d). *The intra-religious dialogue*. New York, N.Y./ Mahwah, N.J.: Paulist Press, 160. (Revised edition).

– BIBLIOGRAFÍA SOBRE R. PANIKKAR.

- A.A. V.V. (1998). *Ethiche della Mondialità. La nascita di una coscienza planetaria*, a cura di Cacciatore, G., Assisi: Citadella Editrice, 107-199.
- A.A. V.V. (1998). *Raimon Panikkar: spiritualità della comunione cosmica*. In: *Etiche della Mondialità. La nascita di una coscienza planetaria*, a cura di CACCIATORE, G., Assisi: Citadella editrice, 107-199.
- A.A. V.V. (1996). *The intercultural Challenge of Raimon Panikkar*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 307.
- BERZOSA, R. (1994). *Hacer Teología Hoy*. Madrid: San Pablo, 40-41.
- Bibliografía de y sobre Raimundo Panikkar*, en: *Anthropos. Revista de Documentación Científica de la Cultura*, monográfico: *Raimundo Panikkar*, n. 53-54 (1985) 29-41.
- DHAVAMONY, M. (1997). *Teología de las Religiones*. Madrid: San Pablo, 69,70-76, 131, 225.
- ESTRADA, J. A. (1997). *El monoteísmo ante el reto de las religiones. El difícil futuro del cristian*. Maliaño (Cantabria): Sal Terrae, 35: 53.
- HOPKINS, S. *El símbolo, la palabra y el mito del pluralismo. (Reflexiones sobre la metodología intercultural de R. Panikkar)*, en: *Anthropos. Revista de Documentación Científica de la Cultura*, monográfico: *Raimundo Panikkar*, n. 53-54/ (1985) 79-86.
- KRIEGER, D. J. (1998). *Interreligious methodology of R. Panikkar*. Inter culture: n. 135/ 10 (1998) 75-98.
- Notas biográficas y actividad académica*, en: *Anthropos. Revista de Documentación Científica de la Cultura*, monográfico: *Raimundo Panikkar*, n. 53-54 (1985) 26-28;
- PRABHU, J. (ed.). (1996). *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 307.
- RODRÍGUEZ PANIZO, P. *Teología cristiana del diálogo interreligioso*. Memoria académica de 1996 / 1997 del Instituto de Fe y Secularidad. Madrid, 71-89.
- SMET, R. *Raimundo Panikkar un profeta para nuestro tiempo*. *Anthropos. Revista de Documentación Científica de la Cultura*, monográfico: *Raimundo Panikkar*, n. 53-54/ (1985) 75-77.
- TORRES QUEIRUGA, A. (1992). *El diálogo de las religiones*, n. 18, Sal Terrae (Santander) / Fe y Secularidad (Madrid), 40.

– ENTREVISTAS /ARTÍCULOS SOBRE R. PANIKKAR.

- BRISEBOIS, M., *La vocación humana es fundamentalmente religiosa*. Entrevista. Tavertet, 4 de Julio de 1985. *Anthropos*: 1985: 16-22.
- El País, Babelia, *Raimon Panikkar y el Ateísmo Religioso*, 1/ 03 (1997)17.
- Entrevista a R. Panikkar. *El misterio no se toca ni se ve*. Vida Nueva: 18 /03 (1995) 8-10.
- FORNET-BETANCOURT, R. *La mística del diálogo*. Entrevista. Concordia: (1994) 19-37.
- FORNET-BETANCOURT, R./ ALFREDO GÓMEZ-MÜLLER, A. *La dialéctica de la razón armada*. Entrevista. Concordia: 9 (1986) 68-69.
- Nota informativa sobre R. Panikkar. *Periscopio -informativo-*, Mundo Negro: Sept. (1996) 17.
- ROVIRA, B. *Un día en el cielo de Panikkar*. La Vanguardia. – Magazine – 15/ 11 (1998) 38-42.

B) BIBLIOGRAFÍA DE R. FORNET-BETANCOURT.

- FORNET-BETANCOURT, R. *Anotaciones sobre el pensamiento de J. Martí y la posibilidad de interpretarlo desde un punto de vista marxista*. Cuadernos Salmantinos de Filosofía IV (1978) 223-249.
- (1982). *El pensamiento filosófico de José Vasconcelos*. Cuadernos Salmantinos de Filosofía IX (1982) 147-177.
- (1983). *Philosophie der Befreiung. Die phänomenologische Ontologie bei Jean-Paul Sartre*. Anhang: Anarchie und Moral. Interview mit J. -P. Sartre, Frankfurt.

**FORNET-BETANCOURT, R. Antonio** *Caso o el ejercicio de la filosofía*. Logos 31 (1983) 35-58.

- (1985a). *Problemas actuales de la filosofía en hispanoamérica*. Bs. As. FEPAI, 173. (Trad. al portugués: - (1993). *Problemas Atuais da Filosofia Na Hispano-América*. São Leopoldo, Brasil, 182).
- (1985b). *El problema de la existencia o no existencia de una filosofía hispanoamericana*, en *Problemas actuales de la filosofía en hispanoamérica*. Bs. As.: FEPAI, 26-28.
- (1985c). *Juan Bautista Alberdi (1810-1884) y la cuestión de la filosofía latinoamericana*. Cuadernos Salmantinos de Filosofía: XII, 317-333.
- (1986). *La filosofía de José Vasconcelos. Exposición y valoración*. Logos (México) 41, 27-81.
- (1987). *Philosophie und Theologie der Befreiung*. Frankfurt/ M. : Materialis Verlag, 112.
- (1987). *Nur der Wiederhall der Alten Welt? Stimmen der Zeit: Heft 5/ Mai (1987) Bd. 205, 323-329.*
- (1988). *Notas sobre el sentido de la pregunta por una filosofía americana y su contexto histórico-cultural*. Actas del V Seminario de Historia de la Filosofía Española. Salamanca, 437-445.
- (1989a). *La pregunta por <la filosofía latinoamericana>*. Diálogo Filosófico: n. 13/ ene.-abr., 52-71.
- (1989b). *Las relaciones raciales como problema de comprensión y comunicación intercultural. Hipótesis provisionales para una interpretación filosófica*. Cuadernos Americanos Nueva Época. UNAM, v.6: n. 18, 108-119.
- (1990a). *Filosofía latinoamericana: ¿posibilidad o realidad?*. Logos. Revista de Filosofía, México: Universidad. La Salle: n. 54, 47-67.
- (Hrgs.)-(1990b). *Ethik und Befreiung*, Bd. 4, Aachen: Verlag der Agustinus-Buchhandlung, 116. (CRM).
- (1992a). *V. La filosofía de la liberación en América Latina*, en: *500 años después. Estudios de Filosofía Latinoamericana*. México: UNAM, 165.
- (1992b). *Diskursethik oder Befreiungsethik?*, Aachen: Verlag der Agustinus-Buchhandlung, 207. (CRM).
- (Hrgs.)-(1992c). *Skizzierung einiger Grundvoraussetzungen des Themas aus hermeneutisch-epistemologischer Perspektive*, in: *Theologien in der Sozial und Kulturgeschichte Lateinamerikas. Die Perspektive der Armen*. Bd. 1. Eichstätt: Drito Verlag, 13-29.
- (1993a). *Diskursethik und ihre lateinamerikanische Kritik*, Bd. 9, Aachen: Verlag der Agustinus-Buchhandlung, 262. (CRM).
- (1993b). *En lugar de una introducción: Problemas del diálogo intercultural en Filosofía*. Revista Agustiniiana, v. XXXIV/ may-ago, 605-615.
- (1993c). *Theologien in der Sozial -und Kulturgeschichte Lateinamerikas. Die Perspektive der Armen, Bd. 2: Theologie in der Praxis von Mission und Kolonialisierung; Etnizität*, Eichstätt. (Tr. portuguesa: - (1996) *A Teologia na história social e cultural da América Latina*, Livro 2, São Leopoldo).
- (1993d). *Theologien in der Sozial -und Kulturgeschichte Lateinamerikas. Die Perspektive der Armen. Bd. 3: Implizite Theologien im 19. und 20. Jahrhundert*, Eichstätt.
- (Hrgs.)-(1993e). *Martí und die Kritik an der etablierten theologischen Vernunft im Kontext der Kubanischen Unabhängigkeitsbewegung*, in: *Theologien in der Sozial -und Kulturgeschichte Lateinamerikas*, t.3, Eichstätt, 75-97.
- (Hrgs.)-(1993f). *Vernunft und Kontext. Überlegungen zu einer Vorfrage im Dialog lateinamerikanischer und europäischer Philosophie*, in: *Ethik und Befreiung*, Bd. 4 , Aachen: Verlag der Augustinus-Buchhandlung, 115-118. (CRM).
- (1994a). *José Martí y la filosofía. Lateinamerika -Studien 34*, in: *José Martí 1895/ 1995*. ETTE, O / HEIDENREICH, T. (Hrgs.) Universität Erlangen-Nürnberg, Sektion Lateinamerika, Bd. 34, Frankfurt/ M.: Vervuert. Verlag, 45.
- (1994b). *Pensamiento Iberoamericano como base para un modelo de filosofía intercultural*. Cultura, Ética y Poder. Segunda Época, año IX, Bs.As.: n. 19 / 09 (1994b) 61-69.
- (1994c). *Konvergenz oder Divergenz? Eine Bilanz des Gesprächs zwischen Diskursethik und Befreiungsethik*, Aachen: Verlag der Agustinus-Buchhandlung, 250. (CRM).
- (1994d). *Filosofía intercultural*. México: Universidad Pontificia de México, 127. (También apareció con el título -(1994). *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*, Costa Rica).
- (1995). *José Martí y su crítica a la filosofía europea*. Educação e Filosofia: 9 (18) /jul-dec (1995) 127-133.

- FORNET-BETANCOURT, R.** (Hrsg.). (1996a). *Indigene Traditionen als Herausforderung für die philosophische Reflexion in Lateinamerika. Eine Einführung*, in: *Mystik der Erde. Elemente einer indianischen Theologie*, Bd. 23, Freiburg; Basel; Wien: Herder, 10-15.
- (1996b). *Armut, Ethik, Befreiung*, Bd. 16, Aachen: Verlag der Agustinus-Buchhandlung, 303. (CRM).
- (1996c). *Emmanuel Lévinas: su huella y su presencia en la teología y filosofía latinoamericana actuales*. Raíces: n. 26/ Primavera (1996c) 30-31.
- (Hrsg.).-(1996d). *Einführung: Introducción*, en: *Kulturen der Philosophie. Documentation des I. Internationalen Kongresses für interkulturelle Philosophie*. Hrsg. von Raúl Fornet-Betancourt, Concordia Reihe Monographien, Bd 19, Aachen: Verlag der Augustinus Buchhandlung, 5-13.
- (1996d<sup>1</sup>). *Kulturen der Philosophie. Documentation des I. Internationalen Kongresses für interkulturelle Philosophie*. Bd 19. Aachen: Verlag der Augustinus-Buchhandlung, 209. (CRM).
- (1997a). *Thesen zur Funktion der interkulturellen Philosophie im Studiengang Sozialwesen*. In: *40 Jahre kirchliche Solidarität- 15 Jahre Studienschwerpunkt "Sozialarbeit in Entwicklungsdiensten/ Ausländerarbeit"* an der Fakultät für Sozialwesen an der Katholischen Universität Eichstätt. StNG, H. (Hrsg.). Dokumentation der Tagung und Ausstellung vom 14. 02. 1997 anlässlich der bundesweiten Eröffnung der Fastenaktion von Misereor in Eichstätt. Aachen: Verlag der Agustinus-Buchhandlung, 261-263.
- (1997b). *Das Studium des lateinamerikanischen Denkens in Lateinamerika und Europa. Bilanz und Perspektiven*, en: *Jahrbuch für Kontextuelle Theologien 5*, Frankfurt/ M.: IKO- Verlag für Interkulturelle Kommunikation, 99-116. (Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität).
- (1997c) *Introducción: Aprender a filosofar desde el contexto del diálogo de las culturas*. Revista de Filosofía, año XXX: n. 90/ sept.-dic. (1997c) 365-382.
- (Hrsg.).-(1997d). *Indigene Traditionen als Herausforderung für die philosophische Reflexion in Lateinamerika. Eine Einführung*, in: *Mystik der Erde. Elemente einer indianischer Theologie*. Freiburg im Breisgau; Basel; Wien: Herder, 10-15. (Donde también se recoge la documentación de Seminario correspondiente).
- (1997e). *Lateinamerikanische Philosophie zwischen Inkulturation und Interkulturalität*, Bd. 1, Frankfurt a.M./ IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation, 252. (Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität).
- (Hrsg.). -(1998a). *Armut im Spannungsfeld zwischen Globalisierung und dem Recht auf eigene Kultur*, Dokumentation des VI. Internationalen Seminars des philosophischen Dialogprogramms, Frankfurt/ M: IKO Verlag für Interkulturelle Kommunikation, Frankfurt/ M., 340. (Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität).
- (1998b). *Aproximaciones a José Martí*. Aachen: Internationale Zeitschrift für Philosophie, Wissenschaftsverlag Mainz in Aachen, Bd. 24, 115. (CRM).
- (Hrsg.). -(1998c). *Einführung, Armut im Spannungsfeld zwischen Globalisierung und dem Recht auf eigene Kultur*. Dokumentation des VI. Internationalen Seminars des philosophischen Dialogprogramms, Frankfurt/ M: IKO Verlag für Interkulturelle Kommunikation, 10-11. (Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität).
- (1998c<sup>1</sup>). *Einführung. Lernen zu philosophieren ausgehen vom Kontext des Dialogs der Kulturen*. In: Dokumentation des II. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie, Bd. 4. Frankfurt/ M.: IKO-Verlag für Interkulturelle Philosophie, 8-19. (Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität).
- (1998c<sup>11</sup>). *Philosophische Voraussetzungen des interkulturellen Dialogs*. In: Dokumentation des II. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie, Bd. 4. Frankfurt/ M.: IKO-Verlag für Interkulturelle Philosophie, 148-166. (Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität).
- (1998e). *Estudios sobre Tesis para la comprensión y práctica de la interculturalidad como alternativa a la globalización*, en: *Estudios sobre Historia del Pensamiento Español*. A. J. JIMÉNEZ (ed.). Actas de las III Jornadas de Hispanismo Filosófico. Santander. Asociación de Hispanismo Filosófico/ Fundación Histórica Tavera/ Sociedad Menéndez Pelayo: Calima Santander/ Concejalía del Ayuntamiento de Santander, 387-394.



- FORNET-BETANCOURT, R.** (Hrsg.).-(1998f). *Philosophische Voraussetzungen des interkulturellen Dialogs. In: Unterwegs zur interkulturellen Philosophie. Dokumentation des II. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie, Bd. 4. Frankfurt/ M.: IKO-Verlag für Interkulturelle Philosophie, 148-166. (Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität).*
- (Hrsg.).-(1998f). *Philosophische Voraussetzungen des interkulturellen Dialogs. In: Unterwegs zur interkulturellen Philosophie. Dokumentation des II. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie, Bd. 4. Frankfurt/ M.: IKO-Verlag für Interkulturelle Philosophie, 214. (Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität).*

#### – ENTREVISTAS REALIZADAS POR R. FORNET-BETANCOURT.

- FORNET-BETANCOURT, R.** *Philosophie der Befreiung. Die phänomenologische Ontologie bei Jean-Paul Sartre. Anhang: Anarchie und Moral. Interview mit J. -P. Sartre, Frankfurt 1983.*
- (1983). *Philosophie, justice et amour. Entretien avec E. Levinas*. Concordia: 3, 59-73 (También apareció esta entrevista en: *Espirit 9* (1983) y trad. al alemán *Philosophie, Gerechtigkeit und Liebe. Interview mit E. Lévinas*. Concordia: 4 (1983) 48-62, así como al italiano y sueco).
- (1984). *L' éthique du souci de soi comme pratique de liberté. Entretien avec Michel Foucault* (mit. A. Gómez und H. Becker). Concordia: 6, 99-116.
- (1984). *En torno a la posibilidad de una filosofía americana. Entrevista con Luis Villoro*. Concordia: 6, 48-57.
- (1986). *Marxisme, foi et politique. Entretien avec Roger Garaudy* (mit. A. Gómez). Concordia: 9, 43-56.
- (1986). *La dialéctica de la razón armada. Entrevista con Raimundo Panikkar* (mit. A. Gómez). Concordia: 9, 68-99.
- (1986). *Rekonstruktion der Vernunft durch Transformation der Transzendentalphilosophie. Interview mit Karl-Otto Apel* (mit Klaus Hedwig). Concordia: 10, 51-76. ( Trad. francesa *La reconstruction de la raison par la transformation de la philosophie transcendente*. Concordia: 13 (1998) 89-99; und 14 (1988) 41-46).
- (1986). *Philosophie, science, politique. Entretien avec Mario Bunge* (mit A. Gómez).Concordia: 10, 51-67. (Trad. castellano: *ebenda*, S. 94-108).
- (1987). *Christliche Philosophie in Lateinamerika. Ein Interview mit Agustín Basave Fernández del Valle*. Concordia: 12, 18-28.
- (1988). *Die Vernunft im Prozeß der dezentralisierten Diskurse. Ein Interview mit Manfred Frank* (mit Klaus Hedwig). Concordia: 13, 2-27.
- (1989). *Zu Heidegger. Interview mit Walter Biemel*. Concordia: 16, 2-14. (Trad. al castellano *En torno a Heidegger*. Tr. Castellano: *Entrevista con Walter Biemel. Logos 51* (1989) 13-28; y apareció también en: *Revista de Filosofía 66* (1989) 332-348).
- (1989). *Freiheit und Kreativität. Ein Interview mit Gajo Petrovic*. Concordia: 15, 38-44.
- (1989). *Entrevista con Leopoldo Zea. Khipu. Zweisprachige Kulturzeitschrift über Lateinamerika: 2, 20-22.*
- (Hrsg.) u. **GÓMEZ-MULLER A.** (1989). *Positionen Lateinamerikas. Gustavo Gutiérrez, Mario Bunge, Enrique Dussel, Leopoldo Zea u.a., Frankfurt/ M.: Materialis Verlag, 146.*
- (1994). *La mística del diálogo. Entrevista con Raimon Panikkar*. Concordia, 19-37.
- (1996). *Emmanuel Lévinas: Seine Präsenz in der aktuellen lateinamerikanischen Theologie und Philosophie der Befreiung*. Concordia: 29, 15-18.

#### – ESCRITOS / ENTREVISTAS SOBRE FORNET-BETANCOURT.

- ESTERMANN, J.** (1997). *Interkulturelle Philosophie und Mission. Wege zwischen Fundamentalismus und Globalisierung. Neu Zeitschrift für Missionswissenschaft. Nouvelle Revue de Science Missionnaire: 53* (1997) 4, 285-291.
- GMAINER-PRANZL, F.** (1997). *Raúl Fonet-Betancourt. Filosofía Intercultural. Seminar im WS 1997/98: Probleme und Ansätze interkultureller Philosophie. Univ.-Doz. Dr. Franz M. Wimmer, Institut für Philosophie an der Universität Wien, 1-17.*
- HELIODORO, F.** *Betancourt: filósofo de la liberación, Voz de Galicia, 30 abril 1992, Seminario Gallego de Filosofía.*
- MARQUÉZ-FERNÁNDEZ, A. B.** *Raúl Fonet-Betancourt y la Filosofía Intercultural Signos en Rotación. (Suplemento cultural. Pensadores Iberoamericanos I.) Año I: n. 52, 18 / 04 (1999) 1-4.*
- MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ, A. B.** *Hacia una Filosofía Intercultural Iberoamericana. Signos en Rotación (Suplemento: Literarius). Año I: n. 52, 18/ 04 (1999) 6-8.*

MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ, A. B. *Tesis para la comprensión y práctica de la interculturalidad como alternativa a la globalización. Signos en Rotación (Suplemento Cultural)*. Año I: n. 52, 18/ 04 (1999) 9-14

PICOTTI, D. *Sobre "Filosofía Intercultural" comentario a una obra de R. Fornet-Betacourt*. Stromata 52 (1996) 289-298.

*Filosofía Intercultural Desmonta Preconceitos*, Jornal da Unisinos, Edição: n. 02. Ano 1, Outubro / 94, 8 -9.

### C) LA RACIONALIDAD INTERCULTURAL

A.A. V.V. (1996). *Mujeres y Hombres en la Formación de la Teoría Sociológica*. DURÁN, MA. A. (dir.). Madrid: CIS, 340.

A.A. V.V. *La nueva producción del conocimiento*. Barcelona: ediciones Pomares-Corredor, 235.

A.A.V.V. (1990). *Dignidad de la mujer y fe cristiana*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca/ Caja de Salamanca, 197.

A.A.V.V. (1997). *Políticas contra la exclusión social*. D.S.A. n. 167/ Ene-Mar (1997) 254.

AGACINSKI, S. (1998). *Política de sexos*. Santillana de ediciones: Madrid, 171.

AMORÓS, C. (1997). *Tiempo de feminismo. Sobre el feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*. Madrid: Cátedra/ Universitat de València/ Instituto de la mujer, 303-374; 377-414.

APUNTES I.E.P.S. (1990). *La educación intercultural en el enfoque y desarrollo del curriculum*. INSTITUTO DE ESTUDIOS PEDAGÓGICOS SOMOSAGUAS. Madrid: Narcea, 54.

APUNTES I.E.P.S. (1994). *Interculturalidad y Cambio Educativo. Hacia comportamientos no discriminatorios*. INSTITUTO DE ESTUDIOS PEDAGÓGICOS SOMOSAGUAS. Madrid: Narcea, 59

BARBERÁ, E. (1998). *Psicología del género*. Barcelona: Ariel, 191.

BARRAL, MA. J. *Diferencias cerebrales entre le hombre y la mujer*. Área 3: n. 4 (1996-97) 8-15.

BARRÈRE, J. J/ ROCHE, C. (1999). *El estupidario de los filósofos*. Madrid: Cátedra, 151-187.

BAUM, G. *Inculturación y multiculturalismo: dos temas problemáticos*. Concilium 251 (1994) 133-140.

BELTRÁN, M. *Tolerancia y tendencias racionalistas en la primera Europa moderna*. Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía: v. III (1998) 1-16.

BENGOCHEA, M. *Mujeres/Hombres el conflicto entre dos culturas*. Revista de Occidente: n.172 / 09 (1995) 121-133.

BENNET, J. W. (1954). *Interdisciplinary Research and the Concept of Culture*. A.A. v. 56: n.2 / 04 (1954) 169-179.

BERGER, P. L/ LUCKMANN, T. (1997). *La pérdida de lo dado por supuesto*. En: *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre modern*. Barcelona: Paidós, 79-93.

BLACKBURN, S. (1994). *Dictionary of Philosophy*. Oxford/ New York: Oxford University Press, 418.

BONET, J. V. *La bellota y el roble- Proceso y Presupuestos del Diario Intensivo de Progoff*. Versión castellana de *The Acorn and the oak*. Ignis (India): 5 (1987) 247-258.

BORDIEU, P. (1998). *Le domination masculine*. París: PUF, 142.

BORR P., C. / MARCHIGNOLI, S. (1998) *Per un percorso etico tra culture. Testi antichi di tradizione scritta*. NIS: La Nuova Italia Scientifica, 209.

BOWEN, J. (1979). *Castiglioni: la educación de las mujeres*, en: *Historia de la educación occidental. La civilización de Europa, siglos VI-XVI*. Barcelona: Herder, 339-340.

BREZINKA, W. *Summary: Education and Tradition*. Ponencia presentada en el III Congreso Internacional de Filosofía de la Educación. Madrid del 10 al 14 de diciembre de 1996. Organizado por el Departamento de Teoría de la Educación y Pedagogía Social. UNED, 2-3. (Síntesis, en prensa).

BURCKHARDT, J. (1964). *La cultura del renacimiento en Italia*. Barcelona: Escelier, cap. VI.

CANDU, V. MA. *Educación y diversidad cultural*. Crítica/ jul.-ago.(1997) 51-53.

-(1998). *Interculturalidade e educação na America Latina*. Novoamérica: 77 (1998) 42.

CASALLA, M. *La ira de los Dioses*. Cultura, Ética, Poder. Asociación de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales: n. 19/ sept. (1994) 89-93.

-(1995). *El Sujeto Cartesian*. Secretaría de Cultura. Facultad de Psicología. Universidad de Bs. As.: 78-85.

CAVANA, MARÍA L. (1995). *Diferencia*, en AMORÓS, CELIA, *10 palabras clave sobre Mujer*, Estella (Navarra): edit. Verbo Divino, 85-118.

- CHÂTELET, F. (1998). *Una historia de la razón. Conversaciones con Émile Noël*. Valencia: T.G. Ripoll, 214.
- CHAVARRI, E. (1990). *Ensayo en torno a la Racionalidad*. Salamanca: San Esteban, 175.
- CHITTISTER, J. (1998). *El fuego en estas cenizas*. Maliaño (Cantabria): Sal Terrae: 191-223.
- DE ELEJAIBETIA, C. *Los movimientos de mujeres paradoja de los movimientos sociales*. Revista de Documentación social: n. 90/ ene.-mar. (1993) 167-179.
- (1996). *Feminización de la pobreza*. Revista de Documentación Social: n. 105/ oct.-dic. (1996) 171-182.
- DE LA CRUZ, C. (1997). *Derechos humanos, derechos de las mujeres y desarrollo*, en: A.A. V.V. *Los Derechos Humanos Camino hacia la Paz*. Seminario de Investigación para la Paz. Centro Pignatelli. Zaragoza: Diputación de Aragón 269-279. (Colección de Actas 44).
- DE MARTINO, G./ BRUZSESSE M. (1996). *Las filósofas*, Madrid: Cátedra, 586.
- DE SMEDT, M. (1999). *Palabras de los sabios de la India*. Barcelona: Ediciones B, Grupo Zeta, 50.
- DEL ARCO BRAVO, I. (1998). *Hacia una escuela intercultural. El profesorado, formación y expectativas*. Educació i Món Actual, 7. Barcelona: Edicions Universitat de Lleida, 222.
- DELBREL, M. (1997). *La alegría de creer*. Santander: Sal Terrae, 216-220.
- DOMÍNGUEZ, C. *Mito y Ciencia en el conocimiento de la sexualidad*. Iglesia Viva 174 (1994) 549-564.
- DOUGLAS, M. (1998). *Estilos de pensar*. Barcelona: Gedisa, 220.
- DURÁN, MA. A. (1998). *La ciudad. Conocimiento, afecto y uso compartido*. Madrid: Consejo Superior de Arquitectos/ Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales/ Instituto de la Mujer, cap.I (Los nuevos sujetos de la Arquitectura).
- FADIMAN, J./ FRAGER, R. (1976). *Valoración de la mujer en el Teoría Psicoanalítica: Freud, Reich, Adler y Jung*, en: *Teorías de la personalidad*. México: Harla, 493-506.
- FERRATER M., J. (1982) s.v. *Razón (tipos de)*, en: *Diccionario de Filosofía*, t.3. Madrid: Alianza, 2782-2787.
- FLECHA GARCÍA, C. (1996). *Las primeras universitarias en España, 1872-1910*. Madrid: Narcea, D.L., 263.
- FOX KELLER, E. (1989). *Reflexiones sobre Género y Ciencia*. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim/ Generalitat Valenciana, 191.
- FRASER, N. *Multiculturalidad y equidad entre géneros: un nuevo examen de los debates en torno a la «diferencia» en EE.UU.* Revista de Occidente: n. 173/ 10 (1995) 35-55.
- FROMM, E. (1996). *Espíritu y Sociedad*. Barcelona: Paidós, 35-57. (Obra póstuma, 6).
- GALLEN, M. A./ NEIDHARDT, H. (1998<sup>3</sup>). *El eneagrama de nuestras relaciones*. Bilbao: Desclee De Brouwer, 337. (Especialmente pp. 1-68).
- GARCÍA ESTÉBANEZ, E. *Marginación de la mujer en la cultura y la educación*. En: A. A. V. V. *La mujer marginada, cuestión de género, no de sexo*. Madrid: Ps editorial, colección: EAS, 147-162.
- GASCÓN-VERA, E. (1997). *Los estudios culturales y étnicos en el contexto del feminismo de los EE.UU.* En: *Género, Clase y Etnia*. MAQUIEIRA, V. / VARA, MA. J. (coords./ eds.), Madrid: Edigrafos, 259-276.
- GEERTZ, C. (1994). *Conocimiento local*. Barcelona: Paidós, 31-171.
- GOLEMAN, D. (1999). *Inteligencia emocional*. Barcelona: Kairós, 493.
- GUARINGLIA, O. *Universalismo y particularismo*. En: *Rev. de Filosofía Política*: edit. Complutense 3a. época, v. VII, n. 11 (1994) 177-198.
- GUEVARA, I. (1995). *Teología a ritmo de mujer*. Madrid: Paulinas, 166.
- HABERMAS, J. (1990) *La postmetafísica*. Madrid: Taurus, 155-187. (Cap. 7 "La unidad de la razón en la multiplicidad de sus voces").
- HARDING, S. (1996). *Ciencia y feminismo*. Madrid: Morata, 239.
- HÄRING, B. (1973a). *La moral y la persona*. Barcelona: Herder, 172-180.
- (1973b). *Secularización y moral cristiana*. Madrid: PS editorial, 140-166.
- (1974). *Pecado y secularización*. Madrid: PS editorial, 1-34.
- (1995). *Está todo en juego*. Madrid: PPC, 133.
- HERRERA, M. (1992). *The importance of Intercultural Communication Skills*. In: RAKOCZY, S. *Spiritual direction in cross-cultural perspective*. New York: Orbis Books, Maryknoll, 24-32.
- JORDÁN, J. A. (1996). *Propuestas de Educación Intercultural para profesores*. Barcelona: edic. Ceac, 143.

- KENSCHAF, L.J. (1998). *Feminism*. In: A Companion to American Thought. WIGHTMAN, R./ KLOPPENBERG, J. T. (eds.). USA/ UK Blackwell Publishers LTD, 232-235.
- KOLLANTAI, A. (1976). *La mujer en el desarrollo social*. Barcelona: Labor, 317.
- KROEBER, A. L. (1969). *El estilo y la evolución de la cultura*. Madrid: edic. Guadarrama, 11-108.
- KUSCH, R. *El pensamiento aymara y quéchua*. América Indígena, 31 (1971) 389-396.
- LACLAU, E., *Universalismo, particularismo y el tema de la identidad*. En: RIPP: núms. 5/6 (1995) 38-52.
- LAMO DE ESPINOSA, E./ GONZÁLEZ GARCÍA, J. MA./ TORRES ALBERTO, C. M. (1994). *Historificación y desvelamiento del sujeto del conocer*. En: *La sociología del conocimiento y de la ciencia*. Madrid: Alianza edit., 49-54.
- LE GUIN, U. K (versión e introducción) (1999). *Tao te King*. LAO TSE. Barcelona: Debate, 167.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1993). *Raza e historia*, en: *Raza y cultura*. Madrid: Cátedra, 37-104.
- LIPMAN, M. (1998). *Pensamiento complejo y educación*. Madrid: Ediciones de la Torre, 366.
- LIPMAN, M. / SHARP, A. M./ OSCANYAN, F.S. (1982). *La filosofía en el aula*. Madrid: Ediciones de la Torre, 380.
- LOIZAGA, P. (dir.) (1996<sup>2</sup>). *Diccionario de pensadores contemporáneos*. Barcelona: Emecé ediciones, 367.
- LORENTE ACOSTA, M. (1998). *Agresión a la mujer y derechos humanos*. 1-13. Presentado en el Seminario: *El papel de la mujer iberoamericana ante la perspectiva del siglo XXI*. Salamanca, 28-30 de Septiembre 1998. Organizado por la Asociación Universitaria Iberoamericana de Postgrado/ Ayuntamiento y la Universidad de Salamanca.(Manuscrito inédito).
- LORENTE ACOSTA, M./ LORENTE ACOSTA, M. J. (1998). *Agresión a la mujer: Maltrato, Violación y Acoso. Entre la realidad social y el mito cultural*. Granada: editores Comares, 324.
- LORITE MENA, J. *Mujer, Cultura, Mujeres. Una formación del sentido común*. Crítica (Cuaderno): 03 (1997) 22-26.
- MAALOUF, A. (1999). *Identidades Asesinas*. Madrid: Alianza edit., 197.
- MARCIGLIANO, A. (1998). *La fuerza de la tierra*. Alturas. 55-57.
- MARÍAS, J. (1980<sup>2</sup>). *La mujer en el siglo XX*. Madrid: Alianza, 236.
- MARTÍN BLANCO, MA. D. *Moral e interculturalidad en Bernhard Häring*. Madrid, 7/04 (1999) 1-25. (En prensa).
- MARTÍNEZ GARCÍA, A. / SÁENZ CARRERAS, J. (1998). *Del racismo a la Interculturalidad. Competencia de la Educación*. Madrid: Narcea, 253.
- MARTINIELLO, M. (1997). *Salir de los ghettos culturales*. Barcelona: Bellaterra, 109.
- MELLO, T. DE. MELLO, T. *Tony de Mello: el curso que no pudo dar. (Texto íntegro del cursillo «La iluminación es la espiritualidad».)* Madrid: Vida Nueva, n. 1590-91, (18-25 Julio de 1987) 66.
- METZLER, J. B. (1995). *Metzler Philosophen Lexicon. Von den Vorarsokratikern bis zu den Neuen Philosophen*. Zweite, aktualisierte und erweiterte Auflage, Stuttgart/ Weimar: Verlag J. B. Metzler, 953.
- MORA ABRIL, MA. DEL C. *La libertad, esa desconocida*. Instituto Mexicano de Psicoanálisis, A. C. Anuario 1980-1981. México: Universidad Nacional de México (UNAM), 465-482.
- (1996). *Consideraciones en torno a la educación en la relación hombre y mujer*. Ponencia presentada en el III Congreso Internacional de Filosofía de la Educación: «Antropología y Educación». Madrid, del 10 al 14 de Diciembre de 1996. Publicado en el Boletín del Departamento Teoría de la Educación y Pedagogía Social de la UNED, 1-8.
- (1999). *Hacia una humanidad mejor. Los inicios de la palabra y el pensar*. Ponencia presentada en el XI Encontro Luso- Espanhol de Formadores de Profesores de Filosofía para Crianças, del 11-13 de Marzo de 1999. Oeiras, Inatel-Motel Continental, 1-7. (En prensa).
- MORACE, S. *Tercer Tiempo. Mujeres, patriarcado y futuro*. Madrid: Prospettiva Edizioni, 79-89.
- MORELLI, S. (1998). *Mujer y Derechos Humanos*, 1-36. Presentado en el Seminario: *El papel de la mujer iberoamericana ante la perspectiva del siglo XXI*. Salamanca, 28-30 de Septiembre 1998. Organizado por la Asociación Universitaria Iberoamericana de Postgrado/ Ayuntamiento y la Universidad de Salamanca. (Manuscrito inédito).
- MORGAN, M. (1997<sup>4</sup>). *Las voces del desierto*. Barcelona: Ediciones Grupo Zeta, 260.
- NAVARRO, M. *Ética y Género: perspectivas en el cambio de paradigma de la nueva cultura*. Moralia 20 (1997) 199-228.
- NOAMI, Z. (ed). *Race/ Sex. Their sameness, difference and interplay*. New York: Routledge, 236.

- NEKANE, L. (1996). *Mirando al futuro con ojos de Mujer*. Bilbao, Desclee de Brouwer, 172.
- NEUS, C. (1995). *Crítica, libertad y feminismo*. Eutopías, 2ª época. Documentos de trabajo. Valencia: Ediciones Episteme, 27.
- OSSOWSKA, M. (1974). *Para una sociología de la moral*. Estella (Navarra): edit. Verbo Divino, 325.
- PANGRAZZI, A. (1997). *El eneagrama*. Santander: Sal Terrae, 30-45.
- PASCOE, P. (1998). *Gender*. In: A Companion to American Thought. WIGHTMAN, R./ KLOPPENBERG, J. T. (eds.). USA/ UK Blackwell Publishers LTD, 272-275.
- PEACOCK, J. L. (1986). *The Anthropological Lens: Harsh Light, Soft Focus*. Cambridge: Cambridge University Press, 4-7.
- PIKAZA, X. (1991). *La mujer en las grandes religiones*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 9-44.
- POLLE, R. (1993). *La esfera de lo privado ¿virtud recuperada?*. Herder: Barcelona, 77-103.
- PRECIADO, I. (1998). *Las enseñanzas de Lao Zi*. Barcelona: Kairós, 167.
- PROGOFF, I. (1992). *At a Journal Workshop (revised): Writing to Access the Power of the unconscious and evoke creative Ability*. New York: G. P. Putnam's Sons, 422.
- PULEO, A. H. (1995). *Patriarcado*, en AMORÓS, CÉLIA, *10 palabras clave sobre Mujer*, Estella (Navarra), ed. Verbo Divino, 21-54.
- QUINTANILLA, M. A. (1985<sup>3</sup>). *Diccionario de Filosofía contemporánea*. Salamanca: Sígueme, 481.
- RESCHER, N. (1993). *La racionalidad. Una indagación filosófica sobre la naturaleza y la justificación de la razón*. Tecnos, 253.
- RODRÍGUEZ MAGDA, R. MA. (ed.) (1997). *Mujeres en la historia del pensamiento*. Barcelona: Anthropos, 254.
- RUCQUOI, A. (1985). *La mujer medieval*. Cuadernos de Historia 16. Madrid: Melsa 1-31.
- RULLMANN, M. U. A. (1994). *Philosophinnen*, Bd.I, Zürich- Dortmund: eFeF- Verlag, 330.  
-(1994). *Philosophinnen*, Bd. II, Zürich- Dortmund: eFeF- Verlag, 377.
- SARANYANA, J. I. (1997). *La discusión medieval sobre la condición femenina. ( siglos del VIII al XIII)*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 156.
- SHREITER, R. J. *The changing contexts of intercultural theology: a global view*. Studia Missionaria, v. 45 (1996) 359-380.
- SIMMEL, G. (1999). *Cultura femenina y otros ensayos*. Barcelona: Alba editorial, 175-222.
- SISSA, G. (1993). *Filosofías del género: Platón, Aristóteles y la diferencia sexual*, en: *Historia de las mujeres. La Antigüedad*, t.1, SCHMITT PANTEL, P. (dir.). Madrid, Taurus, 72-11.
- STEIN, E. (1973). *Estrellas Amarillas. Autobiografía: infancia y juventud*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 329.  
-(1996). *Autorretrato epistolar. (1916-1942)*. Madrid: EDE, 392;
- SUZUKI, D.T./ FROMM, E. (1964) *Budismo Zen y Psicoanálisis*. México: FCE: 105-123.
- TANEN, D. (1996). *Género y discurso*. Barcelona: Paidós ibérica, 237.
- TOURAINÉ, A. (1997). *¿Podremos vivir juntos?* Madrid: PPC, 253-258.
- TRÍAS, E. (1999). *La razón fronteriza*. Barcelona: ediciones Destino, 17-104; 395-430.
- VELASCO, M. *Pluralidad de creencias y Diálogo interreligioso*. En: Simposio de Iglesia, Sociedad y Migración: Delegación Dioces. Madrid, 04 (1998) 7-11.
- VINCENT, A. F. (1997). *Ecclesial Praxis of Inculturation. Toward an Empirical-theological Theory of Inculturizing Praxis*. Roma: Las, 1-50.
- WHOBBE, T. » Sollte die akademische Laufbahn für Damen geöffnet werden...« Edmund Husserl und Edith Stein. Edith-Stein-Jahrbuch, Würzburg: Echter Verlag, Bd. 2. (1996) 361-374.
- WOLF, S. (1995). *Comentario*. En: *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*. Méx. : FCE, 108-122.
- WOLF, C. (1996). *El otro. Perspectivas de la educación intercultural*. Ponencia presentada en el III Congreso Internacional de Filosofía de la Educación. Madrid del 10 al 14 de diciembre de 1996. Organizado por el Departamento de Teoría de la Educación y Pedagogía Social. UNED, 1-7. (En prensa).
- ZUBIRI, X. (1982). *Inteligencia y logos*, Madrid: Alianza, 19-88.  
-(1983). *Inteligencia y razón*, Madrid: Alianza. 39-133.  
-(1984<sup>3</sup>). *Inteligencia sentiente*. Madrid: Alianza, 27-67, 104-105.

## D) BIBLIOGRAFÍA GENERAL.

- A. GARCEA, E. A. (1996). *La comunicazione interculturale. Teoria e pratica*. Roma: Armando Editore capítulos tercero y cuarto, 49-67.
- A.A. V.V. (1998). *Pensamiento Crítico vs. Pensamiento único*. Le Monde Diplomatique. Ed. española. Madrid: Debate, 278. (19-38).
- A.A. V.V. *Ethiche della Mondialità. La nascita di una coscienza planetaria*. Asis: Citadella Editrice, 107-199.
- A.A. V.V. *Nuevo romanticismo: la actualidad del mito*. Seminario Público Cuadernos. Madrid: Fundación Juan March, 139.
- A.A. V.V. *Resistir por la vida: América Latina*. Costa Rica: Dei, 173.
- ABD AHMAD NA'IM/ MADING DENG, F. (eds.) (1993). *Human Rights in Africa, Cross Cultural Perspectives.*, Washington: Brookings, 399.
- ABD ALLA AHMAD NA'IM (ed.). (1992). *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives. A quest for Consensus*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 479.
- ADAMS, D. J. (1987). *Cross Cultural Theology. Western Reflections in Asia*, John Knox Press, Pasadena, 124.
- ADKINS, R. J. *On the "Multiple Viewpoint". Theory of Early Modern Art*. The Journal of Aesthetics and Art Criticism: n. 2/ Spring (1995) 129-137.
- ALEXANDER, T. (ed). (1995). *Psychologie interkulturellen Handelns*, Hogrefe Verlag, Göttingen, 474.
- APPEL, K. O. (1998). *Das Problem der Gerechtigkeit in einer multikulturellen Gesellschaft in: Armut im Spannungsfeld zwischen Globalisierung und dem Recht auf eigene Kultur: Documentation des VI. Internationalen Seminars des philosophischen Dialogprogramms/ Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.)*. Frankfurt/ M.: IKO- Verlag für Interkulturelle Kommunikation, 106-130.
- ARANGUREN, J. L. (1968<sup>2</sup>). *Ética y política*. Madrid: Guadarrama, 262.
- BABÉS, L. *Pluralisme et sécularisation. Note sur les musulmans dans Le dialogue interreligieux*. Mélanges de Science Religieuse: n. 2 /avril-juin (1997) 63-73.
- BALASURIYA, T. *World System*. CSR Pamphlet 41/ 06 (1990) 25-29.
- BAYARDO, R. / LACARRIEU, M. *Notas introductorias sobre la globalización, la cultura y la identidad*, en: *Globalización e Identidad*. BAYARDO, R. / LACARRIEU, M. (comps.). Bs. As.: edic Ciccus, 13-25.
- BECK, U. (1998). *Basis Globalisierung?*, Frankfurt/ M.: Surkamp, 267.
- BELLO ALES, A. *Interreligiosità e interculturalità*. Itinerarium: n. 9 (1997) 9-22.
- BELTRÁN, M. (1996). *Lenguajes y culturas: los problemas de la traducción*. Madrid: Academia, CIS, 285-307.
- BERGIN, J. M. D. *Culture and Ethics*. Linacre Quartely: n. 3 / 09 (1995) 4-14.
- BETCHOT, M. (1997). *Interculturalidad*. Diccionario de Hermenéutica, ORTÍZ- OSÉS, A./ LANDEROS, P. (dirs.) , Bilbao: Universidad de Deusto, 376-383.
- BROCKER M/ NAU H. (eds.) (1997). *Ethnozentrismus. Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs*. Darmstadt: Primus Verlag/ Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 310.
- CARRETE PARRONDO, C. / MEYUHAS GIMIO, A. (eds.). (1998). *Creencias y Culturas. Cristianos, judíos y musulmanes en la España medieval*. Salamanca, 223.
- CERUTTI GULDBERG, H. (1997). *Filosofías para la liberación ¿Liberación del filósofo?* México: Universidad Autónoma del Estado de México, 221.
- CESARE BORLI, P./ MARCHIGNOLI, S. *Per un percorso etico tra culture. Testi antichi di tradizione scritta*. NIS: La Nuova Italia Scientifica. 209.
- CIGALA, P. *Un seminario su scoutismo ed educazione interculturale. Siamo tutti diversi*. Modescuot: 03 (1996) 23-24.
- COHN-BENEDIT, D. / SCHMID, T. (1996). *¿De quién es Alemania? Apostar por la democracia intercultural*. Madrid: Talasa, 19-24.
- CONWAY, M. (1992). *Helping the Ecumenical Movement to move On: Hollenweger and the Rediscovery of the Value of Diversity*, in: *Pentecost, Mission and Ecumenism Essays on Intercultural Theology*, 75, Peter Lang GmbH/ Frankfurt a. M., 273-287.
- CORTINA, A. *Ética dialógica y cívica*. EM: 40 (1996) 25-26.
- (1997). *El potencial ético de la Sociedad civil*. Edicions Alfons Magnanim. Debats: n. 61/ Otoño, 17-24.

- D' SOUZA, G.** (ed.). (1996). *Interculturality of Philosophy And Religion*. Bangalore (India): Published by National Catechetical and Liturgical Centre, 271.
- DARDEL, E.** *Lo mítico*. Diógenes: n. 7/ 09 (1954) 43-64.
- DEL VECHIO, D.** *Pensiero orientale verticale e pensiero occidentale orizzontale*. Sapienza. Rivista di Filosofia e di Teología, v. 48. Gennaio-Marzo (1995) *Postille*.
- DI MANNO DE ALMEIDA, D.** *Nosotros los No-Europeos. El pensamiento en América Latina y la No-Filosofía: ¿un non-rapport posible?*. Utopía y Práxis Latinoamericana. (Venezuela), año 3: n°. 4/ ene.-jun. (1998) 41-59.
- DURAND, D.** (1987). *Diálogo*. Diccionario de Filosofía Portuguesa. Gómes, Pinharanda (ed). Lisboa: Publicções Dom Quijote, 240-241.
- ELIZONDO, V.** *Condiciones y criterios para un Diálogo Teológico Intercultural*. Concilium, n. 191/ (1984) 41-51.
- ERIKSON, R. J./ BEVERLY C. J.** (1997). *Real Life Applications. Social Perspectives on Emotions.*, v. 4. 372.
- ESTANY, A.** (1997) *Una metateoría interdisciplinar de la ciencia*, en: *La construcción de la ciencia Abstracción y Visualización*. DE MORA, M. S./ FERNÁNDEZ, F. J. (eds.). San Sebastián. Publicación del Departamento de Filosofía y Letras, 33-49.
- ESTRADA, J. A.** (1997). *El monoteísmo ante el reto de las religiones. El difícil futuro del cristian*. Maliaño (Cantabria): Sal Terrae, 35: 53.
- FERRATER MORA, J.** (1982). s.v. *Desmitificación*. En: Diccionario de Filosofía, t. 1. Madrid: Alianza Editorial, 770-71; y también s.v. *Mito*. En: Diccionario de Filosofía, t. 3, Madrid: Alianza Editorial, 2234-2235.
- FILBECK, D.** (1985). *Social Context and Proclamation. A socio-Cognitive Study in Proclaiming the Gospel Cross-Culturally*. California: William Carey Library, 180.
- GARAUDY, R.** *Condiciones para un verdadero diálogo islamo-cristian*. A la Raíz, Darek-Nyumba, Madrid, 1994., 45-59.
- GIMENEZ ROMERO, R.** *La integración de los inmigrantes y la interculturalidad. Bases teóricas para una propuesta práctica*. Arbor CLIV: n. 607/ 12 (1996) 119-147.
- GÓMEZ MIER, V.** *Sobre el diálogo islamo-cristian*. La Ciudad de Dios, v. CCVIII / may-dic. (1995a) 239-248.  
 -(1995b). *La Refundación de la Moral Católica, el cambio de matriz disciplinar después del Concilio Vaticano II*, Estella (Navarra): Verbo Divino, 11-100.  
 -(1997). *Ética y tecnociencia*. Moralia 20 (1997) 9-34.
- GONZÁLEZ BLASCO, P.** (1992). *Algunas reflexiones sobre el uso de conceptos en sociología y el diálogo de ésta con otras ciencias*. En: MOYA C./ PÉREZ'- ARGOTE, A./ SALCEDO J./ TEZANOS J. F. (compls.). *Escritos de Teoría Sociológica en Homenaje a Luis Rodríguez Zúñiga*: Madrid, CIS, 422-442.
- HABERMAS, J.** (1996). *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt Surkamp, Frankfurt/ M., 404.  
 -(1997). *Der interkulturelle Diskurs über Menschenrechte. Vermeintliche und tatsächliche Probleme* in: E+Z Jg. 38.1997: 7, 164-166.
- HEGEL, G.W. F.** (1955). *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, t. I, FCE: Méx., 92,95 y 139.
- HEIDEGGER, M.** (1960). *¿Qué es eso de filosofía?*, Bs. As.: edit: Sur, 70.
- HINKELAMMERT, F. J.** *El huracán de la globalización: la exclusión y la destrucción del medio ambiente vistos desde la teoría de la dependencia*. Pasos 69 (1997) 21-27.
- HÖFFE, O.** (1997). *Interkultureller Diskurs*, in: *Lexikon der Ethik*, (Hrsg.) OTFRIED HÖFFE in Zusammenarbeit mit MAXIMILIAN FORSCHNER, ALFRED SCHÖPF und WILHELM VOSSENKUHL, Beck'sche Reihe 152, 143-144.
- HOFSTEDE, G. VON.** (1997). *Lokales Denken globales Handeln. Kulturen, Zusammenarbeit und Management*, Beck-Wirtschafts-berater im DTV, Verlag C.H. Beck, München, 420.  
 -(1999). *Gibt es ein interkulturelles Strafrecht. Ein philosophischer Versuch*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 180.
- HOUTTE, G. VAN** (1976). *Proverbes africains*. Limete (Kinshasa): Editions L' Epiphanie, 96.
- ILESANMI, SIMEON O.** *Human Rights Discourse in Modern Africa. A comparative Religious Ethical Perspective*. Journal Religious Ethics. Fall (1995) 293-322.
- KIMMERLE, H.** (ed.) (1996). *Das Multiversum der Kulturen*. Amsterdam-Atlanta: Editions Rodopi, 239.
- KODISCH, T.** (1997). *Fremdheitserfahrungen am Tisch des europäischen Märchens*, Peter Lang Verlag, Frankfurt Bern- New York, 359.

- KRAFT, M. G. (1995). *Understanding Spiritual Power. A Forgotten Dimension of Cross-Cultural Mission and Ministry*, Orbis books, Maryknoll, New York, 144.
- LEVANDOWSKI, T. (1992). *Diálogo*. Diccionario Lingüístico: Cátedra, 98.
- LÓPEZ QUINTAS, A. (1993). *La cultura y el sentido de la vida*. Madrid: PPC, 235.
- LÓPEZ SAENZ, MA. C. *El sentido de la historia de la filosofía para la filosofía hermenéutica*. Contrastes. Rev. Interdisciplinar de Filosofía. (1996) 151-170.
- LUCAS, J. DE *Derechos humanos-Legislación-Interculturalidad*. Revista de Documentación Social: nº25 (1994) 73-90.
- (1996). *Puertas que se cierran. Europa como fortaleza*. Barcelona: Icaria/ Antrazyt, 85-102.
- LÜTTERFELDS, W. / MOHRS, T. (1997). *Eine Welt-Eine Moral? Eine kontroverse Debatte*. Darmstadt: Primus Verlag/ Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 254.
- LYNCH, E. *Un relativismo relativo*. Revista de Occidente: nº. 169/ 06 (1995) 5-20.
- MAALOUF, A. (1999). *Identidades asesinas*. Madrid: Alianza, 197.
- MALGESINI, G./ GIMÉNEZ, C. (1997). *Guía de conceptos sobre migraciones, racismo e interculturalidad*. Madrid: La cueva del Oso, 319. (Especialmente 61-67, 97-104, 207-212, 231-236).
- MALL, R. A. (1992). *Philosophie im Vergleich der Kulturen. Eine Einführung in die interkulturelle Philosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 194.
- MALL, R. A. (1995). *Acerca de la teoría intercultural de la razón, un cambio de paradigma*, en: Revista de Filosofía Latinoamericana y de ciencias sociales, Segunda época, año XI/ n. 20/ oct. (1995) 83-88.
- (1995). *Philosophie im Vergleich der Kulturen. Interkulturelle Philosophie -eine neu Orientierung*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Damsadt, Germany, principalmente 1-97.
- (1996). *Is Intercultural Philosophy a New Branch or a New Orientation in Philosophy?* , in: *Interculturality of Philosophy And Religion*, Gregory D'Souza (ed.) Published by National Biblical Catechetical and Liturgical Centre, Bangalore (India), 45-57.
- (1997). *Interculturality and Interreligiosity -A conceptual Clarification*, in: *Interculturality of Philosophy And Religion*, Gregory D'Souza (ed.) Published by National Biblical Catechetical and Liturgical Centre, Bangalore (India), 13-29.
- MALL, R. A./ HÜLSMANN, H. (1989). *Die drei Geburtstore der Philosophie. China, Indien, Europa*, Bonn.
- MARTÍNEZ CORTÉS, J. *Mitos y mitologías de nuestro tiempo*. Memoria Académica 1996 / 97 del Instituto de Fe y Secularidad. Madrid, 41-47.
- MATTELART, A. (1996). *Vers la mondialisation de la culture?*. En: Univeersalia. *La politique, les connaissances, la culture en 1995*. Paris: Encyclopaedia Universalis France, 106-111..
- MONTEFIORE, A. (1996). *Philosophy in Different Cultural Contexts*. 'Supplement to 'Philosophy'. Royal Institute of Philosophy. Archard, D. (ed). Supplement n. 40: *Philosophy and Pluralism*. G. Britain: Cambridge University Press, 7-17.
- MOREAU, D. *Pour une Pratique étique du soin au malade: la nécessité d'une étique interdisciplinaire*. LAENNEC6: n. 5/ 06 (1996) 6-9.
- MÜLLER, D. *Le projet d'une généalogie critique de l' Etique ses incidences sur l' étique théologique et sur le dialogue entre des étiques de tradition différente*. Ethica: n. 2 (1997) 35-49.
- MUÑOZ SEDANO, A. *La escuela intercultural en el entorno económico-social europeo*. Ponencia presentada en el Simposio sobre «La educación para una Europa intercultural en la enseñanza católica», org. por la A.S.E.R.E.P. Estrasburgo, 03 (1992) 167-183.
- MURILLO, F. J. / GRAÑERAS, M. / SEGALERVA, A. / VÁZQUEZ, E. (1995). *La investigación española en la educación intercultural*. CIDE, 1-17.
- NÁIR, S. (1997). *Las heridas abiertas. Las dos orillas del Mediterráneo. ¿Un destino conflictivo?* El País. Madrid: Aguilar, 237.
- OCHOGAVIA BAUCÀ, M. *Unitat i Diferències en el Diàleg Ecumènic*. Comunicació: Revista del Centre d' Estudis Teològics de Mallorca: 91 (1998) 119-122.
- ODIFREDDI, P. *Culture: una, nessuna, o centomila?*. KOS: n. 112 / 07 (1997) 48-53.



- ORTIZ-OSÉS, A. *Reflexión final: Ecumenismo simbólico: I La Escuela de Eranos. Una arquetipología de la cultura*. En: *Una interpretación evaluativa de nuestra cultura*. Análisis y lectura del Almacén simbólico de Eranos. Anthropos (Suplemento) n. 42/ 02 (1994) 98-100.
- OUTLAW, L. (1995). *Africana Philosophy*. The Journal of Ethics 1: n. 3 / (1995)265-290.
- PEÑÁLVEZ GÓMEZ, P. (1997). *Diálogo*. Diccionario de Pensamiento Contemporáneo. MORENO VILLA, M. Madrid: Sn. Pablo, 348-359.
- PÉREZ GAGO, S. (1997). *Arte de filo-sofar*. Salamanca: edit. San Esteban, 444.
- PÉREZ TAPIAS, J. A. (1995). *Filosofía y crítica de la cultura*. Madrid: Trotta, 279-282.
- (1996). *Claves humanistas para la educación democrática*. Madrid: Anaya, especialmente, cap.5.
- (1996). *Sobre la tradición y las tradiciones de investigación*. Revista Ciudad de Dios, v. CCIX: ene-abr., 231-270.
- (1996). *Universalidad del cristianismo en la multiplicidad de las culturas*. Proyección: Teología y Mundo Actual: 181/ abril-junio (1996) 87.
- (1997). *El vértigo del universalismo y los límites de nuestras identidades*, en: A.A. V.V. *Pensar lo Humano*. Madrid; edit. Iberoamericana, 299-308.
- (1998). *Alcance y límites de nuestros acuerdos en la multiplicidad de las culturas. Verdad y sentido desde el pluralismo cultural*, en: *Experiencia y Verdad*. FRAPOLLI, MA. J. / NICOLÁS, J. A. Granada: Comares 1-23. (En prensa).
- PRAKASH, S. S./ PLAINS, W. *Non-Universality of Law*. 2 Quartal. Heft 2: ARSP (1995) 185-214.
- PRIVETERA, S. *Temi di dialogo interculturale*. En: (1992) *Temi Etici di Dialogo Ecumenico. Sul' universalità dell'esigenza dialogica dell'etica*. Istituto Siciliano di Bioetica: Collectio Moralis 2: Edi Ofes, 115-117.
- QUILES, I. *¿Es posible el diálogo entre las culturas de Oriente y Occidente?*. Signos Universitarios, Rev. de la Universidad del Salvador, núm. especial 35º Aniversario, Miscelanea 11, año XI/ núm. 20/ jul.-dic. (1991) 11-20.
- RICHTER, E. *Formação intercultural: uma discussão conceitual na Alemanha*, en: A.A. V.V. (1996). *A Educação Formal. Entre o Comunitarismo e o Universalismo*. Anuario de Educação 95/96, BARBARA FREITAG ROUANET (dir.) Brasil: Edições Tempo Brasileiro Ltda, 97-125.
- RODRÍGUEZ PANIZO RODRÍGUEZ, P. *Teología cristiana del diálogo interreligioso*, en: Instituto de Fe y Secularidad, Memoria Académica 1996/ 1997, Madrid, 71-89.
- ROKKAN, S. (1970). *Cross-cultural, cross-societal and cross national reasearch*. In: AA. VV. (1970). *Main Trends of Research in the Social and Human Sciences*. París: Mouton/ UNESCO, 645-689. (1994). *The Future of Cultures*. Future-oriented studies. France: UNESCO Publishing, 167.
- ROQUE, MA. ANGELES (ed.). (1997). *Las culturas del Magreb. Antropología, historia y sociología*. Barcelona: Icaria Antrazyt, 97.
- ROZSAK, T. (1970). *El nacimiento de una contracultura*. Barcelona: Kairós, 320. Particularmente el cap.I: «Los hijos de la tecnocracia», 15-56.
- RUIZ, S. *Evangelización y diálogo entre culturas: Misión Abierta*, n. 9/ nov. (1997) 10-11.
- SALMERÓN, F. (1996). *Ética y diversidad cultural*, en: GUARINGLIA, O. (ed.). *Cuestiones Morales*, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Madrid:Trotta, 67-85.
- SÁNCHEZ VALLE, I. *Educación intercultural en la perspectiva de la Europa unida*. Resumen de las conclusiones del X Congreso nacional de Pedagogía: del 27 Septiembre al 3 de Octubre de 1992, 613-620.
- SCHREITER, R. J. (1996). *The changing context of intercultural theology: a global view*. Studia Missionalia, v. 45, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 359-380.
- SCHWEICKART, D. *Democracia económica. Propuesta para un socialismo eficaz*. Cristianisme i Justícia: n. 53 (1993) 1-36.
- SHORTER, A. (1990). *Towards a theology of inculturation*, Champan, XII, London, 291.
- TEISSIER, H. *El auge del integrismo y sus consecuencias para el diálogo inter-religioso: El caso de Argelia*. Fe, Cautiverio, y Liberación. Actas del 1º Congreso Trinitario de Granada: "Cristianos con Dios en la Pasión". Secretariado Trinitario, Córdoba, 1996. 231-244.
- TITIANMA, S. A. *Diálogo en espiritualidad y culturalidad. A la Raíz. Búsqueda de un Lenguaje común para un verdadero diálogo interreligioso*, Segundo Congreso Internacional a distancia organizado por Crislam, Darek-Nyumba, Madrid, 1994, 33-42.

- TODOROV, T. (1993). *Las morales de la historia*, Paidós, Barcelona, 278.
- TORNOS CUBILLO, A. (1994). *Entrar en la Frontera*. A la Raíz. Segundo Congreso Internacional a Distancia. Organizado por Crislam. Madrid: Darek-Nyumba, 13-29.
- WIMMER, M. F. (1990). *Interkulturelle Philosophie. Geschichte und Theorie*, Bd. I, Wien: Passagen Verlag, 299.
- (1995). *Filosofía Intercultural ¿Nueva disciplina o nueva orientación de la filosofía?*. Rev. Filosofía Univ. Costa Rica, XXXIII, 80 (1995) 7-19.
- WISEMAN R., L. (ed.). (1995). *Intercultural Communication Theory*, International and Intercultural Communication Annual, v. XIX, California: Sage Publications, 326. LADMIRAL, J. R. / LIPIANSKY, E. M. (1989). *La communication interculturelle*. París: Armand Colin Éditeur, 318.
- WONG, M. / HUARD, D. *Las relaciones entre el hombre y el mundo*. Diógenes: n. 18/ 06 (1957) 3-15.
- WULF, C. *El Otro. Perspectivas de la educación intercultural*, en: A.A. V.V. (1996). *Lo Propio y lo Ajen. Interculturalidad y Sociedad Multicultural*, URSULA KLESING-REMPEL(comp.). Méx.: Plaza y Valdez editores, 223-236.
- YUNUS, M. (1998). *Hacia un mundo sin pobreza*. Madrid: Andrés Bello edit. 333.
- ZECHA, G./ WEINGARTNER, P. (eds.). (1987). *Conscience: an interdisciplinary view*. Salzburg Colloquium on The Ethics in the Sciences and Humanities (1984). Dordrecht (Holland): D. Reidel Publishing Company, 301.

#### 4.INFORMES.

- A.A. V. v. Revista de Educación: n. 302 / 10-12 (1993) 381-384. (Contiene los informes sobre los proyectos de educación intercultural desarrollados en España).
- CIDE. (1995). *Educación Intercultural*. (Dossier sobre las investigaciones realizadas en España) 1-31.
- COMISIÓN DE LAS COMUNIDADES EUROPEAS. *Las escuelas Europeas en el contexto de una Enseñanza Intercultural y Europea*. (Comunicación de la Comisión. Sección. (89) 1585 final). Bruselas, 4 / 10 (1989) 1-19.
- CONFERENCIA MUNDIAL DE DERECHOS HUMANOS. *Declaración y Programa de Acción de Viena*. Junio 1993. Nueva York: Naciones Unidas, 77.
- CONSEJO GENERAL DE LA EDUCACIÓN CATÓLICA. *Propuestas de recomendaciones sobre la Educación Intercultural*. Madrid, 30/ 05 (1994).
- EQUIPO DE INVESTIGACIÓN SOCIOLÓGICA (1995). *Síntesis de la vida de la población pobre de la Diócesis de Madrid*. Madrid: Caritas, 39.
- INFORME SOBRE EL DESARROLLO HUMANO 1997. (PNUD). Madrid: edic. Mundi-Prensa, 226: *Desempleo*, 226. (Países industrializados); *Índice de desarrollo relativo al género*, 165-167. (De todos los países); *Índice de potenciación del género*, 168-170. (De todos los países); *Pobreza humana de mujeres y niños*, 63-65; *La mujer y la capacidad*, 221-222. (Países industrializados); *Sinopsis de la pobreza humana*, 59-62. *Situación de adhesión a algunos instrumentos internacionales de derechos humanos*, 245-247. (De todos los países).
- MINISTERIO DE EDUCACIÓN Y CIENCIA. *La Educación Intercultural en España*. (Informe). 06 (1992) 1-118.
- MURILLO, F. J. / GRAÑERAS, M./ SEGALERVA, A. / VÁZQUEZ, E. *La investigación española en la Educación Intercultural*. Centro de Investigación y Documentación Educativa (Cide). Ministerio de Educación y Ciencia, 1-17.
- NACIONES UNIDAS. (1995). *Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer*. Beijing, China, del 4-15 de septiembre de 1995. Plataforma de Acción, 5; y Declaración de Beijing, 295.
- PROYECTO DE LA CONFEDERACIÓN DE CARITAS ESPAÑOLA DEL AÑO 1991-1997. Boletín del Programa de Inmigrantes de Caritas Española: n. 28-29 /12 (1997); - 02 (1998), 14-27.
- ROMERA IRUELA, MA. J. / SAENZ ALONSO, R. / SÁNCHEZ VALLE, I. *Estudio Comparativo de la Información Bibliográfica sobre Educación Multicultural en las bases de datos de Ciencias de la Educación*. Bordón: 44 (01) 1992, 99-107.
- SAENZ ALONSO, R. / SÁNCHEZ VALLE, I. / ROMERA IRUELA, MA. J. *Informes de Investigación y Reuniones Científicas sobre Educación Multicultural*. Bordón: nº 44 /01 (1992) 109-118. (Donde se recopilan las investigaciones de los años 1985-1990)
- STADT FRANKFURT AM MAIN/ AMT FÜR MULTIKULTURELLE ANGELEGENHEITEN. (HRSG). (1997). *Fünf Jahre. Amt für multikulturelle Angelegenheiten. Bericht über Aufgaben und Maßnahmen der Stadt Frankfurt am Main im Bereich. Integration und Interkulturelle Entwicklung*. Zusammengestellt von Rosi Wolf-Almanasreh mit Unterstützung der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter des Amtes. Frankfurt am Main: Heinz Spengler GmbH, 204. Algunas especializadas en auxiliar a las mujeres emigrantes.

UNESCO: *Africa, Philosophy, Democracy*. A Biannual Newsletter of the División of Philosophy and Ethics: n. 8/ April (1999) 1-12.

– BOLETINES / NOTAS INFORMATIVAS.

AA.VV. *Mediterráneo: Construcción de una región*. Boletín de seguimiento CIP/ INET. n. 3 (invierno 1995-1996). Sumario: *Conferencia Euromediterránea; Foro Civil Euromed; Críticas desde la conferencia alternativa*.

AYTON-SHENKER, D. *El desafío de los derechos humanos y la diversidad cultural*. En: Nota informativa de las Naciones Unidas. Marzo 1995, 5.

CARITAS ESPAÑOLA: *Proyecto del Programa de Inmigrantes 1991-1997*. Boletín: n. 28-29 /12 (1997); -02 (1998), 14-27.

CARITAS. *Entre culturas*. Bol. de inmigrantes de Caritas Española. n. 18-19 (Dic. 95/ Feb.96). Sumario: *Políticas migratorias: Dos propuestas de enmienda al Tratado de la Unión Europea; Sociología: Los inmigrantes extranjeros; Inmigrantes marroquíes y senegaleses en el área urbana de Valencia. Análisis de sus condiciones de vida. Experiencia: Operación Melilla*.

DÉCLARATION DU COMITÉ CENTRAL DES CATHOLIQUES ALLEMANDS. *Réduire les causes l'émigration. Le débat actuel sur les réfugiés et les migrants*. La documentation Catholique, n. 2137. 5/ 05/ 1996, 436-444.

GUÍA DE LOS DERECHOS DE LA MUJER (1984). Madrid: Ministerio de Cultura/ Instituto de la Mujer. Madrid: 121. (1ª. serie de Guías).

MANOS UNIDAS. *Campaña. Diversidad de culturas. Igualdad de Derechos*. AA.VV. *¿Por qué tienen que chocar las culturas?* Bol. n.122 /ene-feb-mar/ 1996, 30; AA.VV. *Otros colonialismos*. Bol. 123/ abr.-may-jun/ 1996, 30.

ONU: *Cuarta Conferencia Internacional sobre la Mujer*, del 4-15 de septiembre 1995. **Notas informativas:** *Retratos esperanzadores*. Marzo 1995; *Las mujeres y la adopción de decisiones económicas*. Mayo 1995; *Cuantificación del trabajo no remunerado de la mujer*. Abril 1995; *La mujer en los medios de difusión en el mundo actual*. Abril 1995; *Refugiadas*. Junio 1995; *La mujer indígena se hace cargo de su destin*. Julio 1995; *La mujer y el medio ambiente*. Julio 1995.

– PERIÓDICOS

ANIORTE, C. *Luigi Luca Cavalli-Sforza. «Racista es sinónimo de ignorante»*. Entrevista, ABC (Suplemento: Blanco y Negro) 06 (1999) 22-24.

CANO, A. *Palabras de odio. Refranes, definiciones, etiquetas, frases intelectuales afamadas. Algunos dichos del racismo mexicano*. Enfoque, 17 / 01 (1995) 5.

CASSEN, B. *Modestas proposiciones. La 'cláusula social', medio para mundializar la justicia*. n. 4 / 02 (1996) 20-21.

CORTINA, A. *«Aporofobia»*. ABC Cultural, 1/ 12 (1995).

*El mundo actual*, El País – Suplemento- 31/ 12 (1995) 84.

GALEANO, E. *Sobre los medios de la incomunicación*. Le Monde Diplomatique, (versión española) año 1, nº 3/ 01 (1996) 1-2.

GITLIN, T. *La derecha americana manipula el sentimiento nacional*. El Mundo Diplomático (versión española), n. 1/ 11 (1995) 6-7.

GRESH, A. *Y los ciudadanos del Sur*. n. 7/ 05 (1996) 23.

*Las razas que no más no la hacen*. Entrevista a Carlos Monsiváis. Enfoque, 17/ 09 (1999) 1-9.

LENGUICHE, M. *Las venganzas de la historia*, El País, Revista del año 1994, 31 /12 (1994) 50.

LÓPEZ, R. *Un nuevo apartheid social. Altas murallas para ciudades de ricos*. n. 5/ 03 (1996) 10-11.

MATTELART, A. *Minimalismo ideológico*. El Mundo Diplomático (versión española), n. 4 / 02 (1996) 2.

MAYOR ZARAGOZA, F. *Los desafíos del pluralismo cultural*. Tribuna, 10 /12 (1994) 27.

MÉNDEZ, R. *Una bolsa mundial de divisas*. n. 4 / 02 (1996) 21.

NAVARRO-VALLS, R. *La lucha por los derechos humanos*. ABC, Tribuna Abierta, 28/ 04 (1998) 30.

REISSEMER, A. *El indio en los diccionarios. Exégesis léxica de un estereotipo*. Instituto Nacional Indigenista. Enfoque, 17 / 01 (1995) 5-7.

PETRELLA, R. *Los amos de la tierra*. n. 3/ 01 (1996) 20.

SAGLIO M., C. *En Poona, la cultura local hace frente*. n. 3 (1996) 24-25.

SCHILLER, D. *Los mercaderes del ciberespacio*. n. 7/ 05 (1996) 26-27.

ZEÁ, L. *El sentido pleno de las palabras. Filosofía Iberoamericana*. Excelsior (Méx.). 25/10 (1998) 1, 8.

## FE DE ERRATAS.

### INTRODUCCIÓN.

Página n.	Párrafo	Línea	Dice:	Debe decir:
8	3	9	no-occidentales y como el	no-occidentales, así como el
10	1	3	con sus correspondientes	y sus correspondientes
10	3	2	que integra mediante el enriquecimiento de las aportaciones de la filosofía y las ciencias-socioantropológicas	que se integra mediante la rica aportación de la filosofía y las ciencias-socio-antropológicas
10	nota 7	12	sin embargo, capaz	sin embargo, es capaz
11	1	5	en afentes	en agentes
11	1	11	muchas veces, y a nuestro juicio	muchas veces <b>supuesta u olvidada</b> , y a nuestro juicio
11	2	1	y tercer parte.	y la <b>tercera</b> parte.
11	3	1	un nuevo estilo de las	<b>perfila la temática</b> de las

### CAPÍTULO 1.

Página n.	Párrafo	Línea	Dice:	Debe decir:
13	3	4	sustituyen la sustituyen	la sustituyen
15	3	7	Esto nos puede	<b>Lo</b> que nos puede
15	3	3	consistente; esto mismo hace que a veces las asignaciones sean arbitrarias, y se ha intentado	consistente. Por esto mismo, a veces, las asignaciones son arbitrarias y se ha intentado
27	2	5	de <i>pureza</i>	de <b>pureza</b>
27	sub-inciso 5	1	si lo que se busca para distinguir entre los seres humanos elementos genéticos	si lo que se busca para distinguir entre los seres humanos <b>elementos son los</b> elementos genéticos
28	3	15	individual y colectivo, es una de las	individual y colectivo, y <b>constituye una</b> de las
29	2	3	gran desconociento	gran <b>desconocimiento</b>
29	4	7	la misma experiencia, a del hombre	la misma experiencia del hombre
31	1	7	Propono	<b>Propone</b>
32	nota 59	12	<b>R., WIGHTMAN FOX, R.</b>	<b>WIGHTMAN FOX, R.</b>
34	2	8	y únicamente refutada	y es únicamente refutada
35	5	9	inte-ractúan. Por consiguiente así ir siendo reducidas	inter-actúan. Por consiguiente, así pueden ir siendo reducidas
37	nota 66	2	"superioridades", como sus	"superioridades", <b>así como</b> sus
37	nota 67	1	<b>MONTANI, M. (1996).</b>	<b>Cf. MONTANI, M. (1996).</b>
38	2	2	nos remitíáramos	<b>Si</b> recurriésemos

38	1	4	delimitaciones; en conjunto nos	delimitaciones. En su conjunto nos
38	nota 72	1-2	Cf. SUESS, P.(1990). <i>Inculturación</i> , en: <i>Mysterium Liberationis</i> . ELLACURÍA, I. / SOBRINO, J. (eds.),v. III, 383-390.	Cf. SUESS, P. (1990). <i>Inculturación</i> , en: <i>Mysterium Liberationis</i> . ELLACURÍA, I. / SOBRINO, (eds.). Madrid: Trotta, v. III, 383-390.
41	3	17	y, además, ésta	ya que, además, ésta
41	nota 80	1	SLABY R., J./	Cf. SLABY, R., J./
42	nota 84	4	ambos pueblos. Y gradualmente se	ambos pueblos; y gradualmente se
42	nota 86	3	autores. Y para poder	autores. Incluso para poder
43	3	7	la la Alemania	la Alemania
46	3	5	Y propició	Sin embargo, propició
46	5	5	mecánicas. Y G.B. Vico	mecánicas; y G.B. Vico
46	6	2	(por ejemplo la memoria). Y en el siglo	( i.e., la memoria). En el siglo
48	4	2-4	Puesto que la Razón fue comprendida (...) al género humano. Y su trayectoria fue concebida	Ya que la Razón fue comprendida (...) al género humano; y su trayectoria se concibió
48	4	8	se se articula	se articula
48	nota 103	3-4	independientemente. El sistema (...) se operó	independiente. En el sistema (...) se operó
49	6	6	la sentimentalidad y la filosofía crítica <sup>107</sup> y el Arte <sup>108</sup> .	la sentimentalidad, la filosofía crítica <sup>107</sup> y el Arte <sup>108</sup> .
49	nota 105	3	perfección	perfección
50	nota 107	6	Ideslismo	Idealismo
52	3	6	sin que haya razones para	sin que existan razones para
53	5	5-6	de las denominadas <razas superiores> -Francia, Inglaterra, Alemania e Italia – que como <razas superiores> debían	de las denominadas <razas superiores> - Francia, Inglaterra, Alemania e Italia – que como tales debían
54	nota 122	3	9-11; y 24-28 que es un estudio sobre G. Klemm.	9-11, 24-28. Éste es un estudio acerca de G. Klemm.
55	4	5	de cultura» y abandonando	de cultura», abandonando
57	3	7	que datan de la	que data de la
60	2	4	y el «materialista», para el que la es comprendida como	y el «materialista», que comprende la cultura como
61	2	5	puglicó	publicó
68	2	6	Es justo que reconozcamos que	Es justo reconocer que
68	5	6	Y la misma teoría	La misma teoría
68	nota 161	3	<i>La sociología en la República de Weimar</i> , 203-222.	<i>La sociología en la República de Weimar</i> , pp. 203-222.

69	4	3	en y a través de ellas,	<i>en y a través de ellas,</i>
69	5	6	y anglosajonas. Y la misma	y anglosajonas. La misma

## CAPÍTULO 2.

Página n.	Párrafo	Línea	Dice:	Debe decir:
71	2	8	Lo que mantienen es que los «procesos son mixtos». Así como rechazan a	<b>En realidad lo que mantiene es</b> que los «procesos son mixtos»; y el rechazo a
75	cita 9	3	fundamentos. Y la vinculó	fundamentos; y la vinculó
76	2	3	nos una esquematización	nos <b>ofrece</b> una esquematización
77	3	3	Y específicamente	<b>Específicamente</b>
77	3	9	tipo», y en ellas	tipo»; y en ellos
78	nota 15	4-5	Aquí subraya	<b>Ahí</b> subraya
80	2	3	Y que ninguna cultura puede	<b>Asimismo,</b> ninguna cultura puede
80	2	5	de una teorización sobre dicha lógica desde un contexto multidisciplinar.	de una teorización sobre dicha lógica a partir de un contexto multidisciplinar.
80	3	5	más o menos delimitadas. Y nos exige	más o menos delimitadas; y nos exige
80	nota 19	1	<b>WIEDENHOFER, S. (1998).</b>	<b>Cf. WIEDENHOFER, S. (1998).</b>
81	2	5	sino más bien incluyen	sino <b>que</b> más bien incluyen
81	3	2	y el comportamiento. Y hay	y el comportamiento; pero hay <b>también</b> una
82	2	2	la experiencia y la comprensión. Y contra	la experiencia y la comprensión. <b>Contra</b> todo
82	3	7	exasperamos y nos dejan	exasperamos y <b>dejarnos</b>
82	5	1-2	Y se considera	<b>Se</b> considera
83	5	2	Pero, precisamente, que la tradición	Pero, precisamente, la tradición
83	5	6	<i>un orden social.</i> Y en función	<i>un orden social;</i> y en función
84	2	1	pero con mayro	pero con mayor
86	nota 33	2	visualizar sus repercusiones en	visualizar sus <b>repercusiones en</b>
87	2	6	a lo general. Y mantendremos	a lo general; y mantendremos
87	5	9	acerca de ella. Y nos impide (...); <i>tampoco está exenta</i>	acerca de ella. Así a veces nos <b>impide (...); aunque tampoco ha de</b> estar exenta
90	5	7	más compleja . Y tendríamos	más compleja; y tendríamos
90	nota 39	5-6	Y a modo de ejemplo (...) nos basta con ésta indicación.	A modo de ejemplo (...) pero a nos basta con ésta indicación.
92	2	2	los modelos [0, 1a, 1b, 1c]	los modelos [0, 1, 1a, 1b, 1c]
93	subtítulo		3.4.1. Punto de partida: los seres humanos en la cultura.	<b>3.3.1</b> Punto de partida: los seres humanos en la cultura.

93	1	6	pueda darnos cuenta de las culturas vivas	pueda darnos cuenta de la existencia de las culturas vivas
93	5	3	Y reconoce	Reconoce
94	2	2	medio natural. Y las distintas	medio natural; y sus distintas
94	2	5	Y todavía más	Todavía más
94	5	4	Pero hay también los que de verse obligados	Pero también hay quienes de verse obligados
94	nota 46	6	el monoteísmo. Y los modelos	el monoteísmo; y los modelos
95	2	6-7	que unida con el comparativismo se trazó una	que, unida al comparativismo, trazó una
95	3	4	Y fue legitimada	Fue legitimada
95	5	4	a las culturas. Y se asume	a las culturas; y se asume
95	nota 49	4	diferente. Y hay áreas	diferente; y existen áreas
96	3	2	Y se necesitaba	Por eso necesitábamos
99	nota 59		no aparece – se insertó manualmente -.	Cf. KRAFT, C. H. 1990: 54.
100	4	3-4	unida al logro (...). Y es alcanzada	unida al logro (...). La que se alcanza
103	4	1	que respecto a algunos – si no todos- aspectos de la cultura	que respecto a algunos aspectos – si no todos- de la cultura
103	3	3	Y la propia cultura	La propia cultura
104	2	3-4	en ese sentido, ese patrón	en ese sentido, tal patrón
104	2	5-6	Y se afirma también	También se afirma que
106	4	9-11	Y no suele importar mucho lo que la realidad pueda llegar a ser, sino que la retroalimentación es interpretada de tal manera que confirma, o al menos no desconfirma, la cosmovisión.	; y no suele importar mucho lo que la realidad pueda llegar a ser. Ya que la reatoolimentación es interpretada en términos que puede confirmar o bien, desconfirmar, la propia cosmovisión.
108	1	9-11	Y esto aún en el caso de que el fin del cambio y su visión no fuera acertada, o si se quiere haya sido pobremente entendida.	Esto aún en el caso de que el fin del cambio y su visión no sea la acertada, o haya sido pobremente comprendida.
108	nota 71	3	Y puede plantearse	Puede plantearse
109	1	5	Y suelen reaccionar	Además suelen reaccionar
109	3	7	Y concluye una negociación	Concluye con una negociación
109	3	9	y aporta pistas	que aporta pistas
109	nota 72	1	KRAFT, C.H. (1990).	Cf. KRAFT, C.H. (1990).
110	4	3	Y este cuidado	Este cuidado
111	sub-inciso 1	3	Y de haber	De haber
111	sub-inciso 2	2	de intimidad, de pertenencia	de intimidad y de pertenencia.
112	3	6	Y subrayando	subrayando

113	2	1	Por tanto, la sociedad sería	Por tanto, así la sociedad sería
113	2	5-6	ofrece la ocasión para hablar sobre el diseño acerca del diseño	ofrece la ocasión para hablar acerca del diseño
113	3	5	taanto	tanto
113	3	6-8	Y en nuestro intento (...) entre la forma cultural y aquella función a la que intenta servir.	; en nuestro intento (...) entre la forma cultural y aquélla función a la que pretende servir.
115	3	8	Y suelen	; y suelen
116	2	3	Y esto nos llevaría	Esto nos llevaría
116	4	3-4	hemos sintetizar y rescatar aquellas observaciones (...), y con el objetivo	hemos de sintetizar y rescatar aquellas observaciones (...), con el objetivo
117	4	9	y esexpresada	y es expresada

### CAPÍTULO 3.

Página n.	Párrafo	Línea	Dice:	Debe decir:
119	2	2	el estar constituido	que está constituido
119	2	3	y la manera concreta intentalo	y la manera concreta de intentarlo
121	nota 6	1	RIVIÈRE, C. (1990).	Cf. RIVIÈRE, C. (1990).
125	6	2	sino el poder referimos a él en un sentido puramente formal, sino también la construcción de algún tipo de herramienta conceptual, que pudiera facilitarnos su visualización.	sino el poder referirnos a él en un sentido puramente formal, mediante la construcción del algún tipo de herramienta conceptual, que pudiera facilitarnos su visualización.
125	nota 18	5	Desarrollando la (...); pero no se sigue el atribuírsele ese éxito, ni confundir la implantación con el consenso.	Desarrolla la (...); por eso no cabe atribuírsele ese éxito, ni confundir su implantación con el consenso.
126	nota 20	1	LUCAS, J. DE (1996).	Cf. LUCAS, J. DE (1996).
127	4	4	Y entran tambiénn	Entran también
127	5	3	Se subraya	Subraya
128	2	13	hecho social, y vinculado	hecho social, vinculado
128	2	4	Y denomina con (...) representativo del <i>credo económico-liberal- planterario</i>	; y denomina con (...) al <i>credo</i> representativo del pensamiento <i>económico- liberal-planetario</i>
129	3	5	Y sí creemos	o sí creemos
130	2	4	que manejamos, y que entran en	que manejamos, y conjuntamente entran en
130	2	5	Sus pretensiones de	En sus pretensiones de
130	3	3	claves éticas de articulación y ser objetiva y crítica.	claves éticas de articulación, ser objetiva y crítica.
131	5	4	y se intento plasmar	y su intento de plasmarla



132	3	6	eurocentrada. Y en general el conjunto el conjunto	eurocentrada; y en general, el conjunto
132	4	9	relaciones de género y el machismo, eurocentrismo, etc.	relaciones de género, el machismo, el eurocentrismo, etc.
132	nota 40	2	Y subraya	Subraya
134	4	4	Y se profundiza en	Profundiza en
134	nota 46	1	LUCAS, J. DE	Cf. LUCAS, J. DE
136	6	inciso a,1	(encimadas las letras de) oposición	oposición
137	2	2	hecho social. Y el concepto	hecho social; y el concepto
139	cita 56	4	internacianl	internacional
140	2	8	la sociedad norteamericana. En el que subraya	la sociedad norteamericana, donde subraya
140	5	5	y sociales norteamericanos. A partir	y sociales norteamericanos, a partir
143	2	3	Y parece que comparten	Parece que éstas comparten
143	2	5-6	tejidos de relaciones. Estos representan	tejidos de relaciones, que representan
143	nota 68	5	Y otro estudio (b)	; y el otro estudio (b)
145	2	4-6	mediante la producción y dando origen (...) Lo cual se extendió (...) transgrediendo normas y tabúes, hasta desembocar (...). Originando	mediante la producción, dando origen (...). Lo cual se extendió (...) transgrediendo sus normas y tabúes, hasta desembocar (...) Esto originó
145	3	2	Y en la medida en que sus	En la medida que sus
146	1	9	Y advertir que hay una constante recorre	, y advertir sobre la existencia de una constante que recorre
147	1	8	los valores, los símbolos, los significados, pertenecientes a	los valores, los símbolos y los significados, pertenecientes a
147	nota 80	4	Y se propone	Se propone
148	inciso 2	6	sus resultan muy variadas.	sus metas resultan muy variadas.
149	1	4	Y proponen	Proponen
150	cita 91	6	la acción política en estos criterios	la acción política con estos criterios
150	5	2-5	Y son propiamente (...) proponiendo alcanzar un modo(...) consideradas	; y son propiamente (...) con su propuesta de alcanzar un modo (...) que son consideradas
151	3	2	rescatados	rescatadas
151	3	5	la «fuerza de la cultura» inscrita en algunos específicamente en algunos de ellos.	la «fuerza de la cultura» inscrita específicamente en algunos de ellos.
151	5	1	desarrollada	desarrolladas
152	5	4	ideología	ideología

152	5	8	Y nuevamente	Nuevamente
152	cita 99	1	SHARMA, S.P.	Cf. SHARMA, S.P.
154	2	2	; representantes	; ambos representantes
154	4	4	que pudiera ser vinculante y unificadora, y hallarse situada por encima	que pudiera ser vinculante y unificadora, así como hallarse por encima
154	cita 104	1	HABERMAS, J. (1989).	Cf. HABERMAS, J. (1989).
155	2	5	y representada	y es representada
155	3	3	Y exponer (...) entre los que podríamos distinguir los siguientes aspectos:	y también exponer (...) entre los que podríamos señalar los siguientes aspectos:
155	5	8	expresividad concedida a los	expresividad concedida por los
156	inciso b	4	Además, con la intención	Además, tiene la intención
156	inciso d	6	ético-políticas con las que enfrentar	ético-políticas mediante las cuales poder enfrentar
156	nota 109	6	con Kant que se planteó (...) – fueron los primeros (...)–	Kant se planteó específicamente (...) – esos fueron los primeros (...)–
157	nota 113	1	TAYLOR, C. (1989).	Cf. TAYLOR, C. (1989).
157	nota 115	1	HABERMAS, J.	Cf. HABERMAS, J.
158	3	1-2	le sirve (...) y el lugar que le corresponde	le sirve (...) y el lugar que realmente le corresponde
158	3	3	atribuye Taylor- y su intento de	atribuye Taylor, en su intento de(...)–.
158	sub-inciso 3	2	que pudiera llegar a ser establecida. La que debiera	que pudiera llegar a establecerse. Ésta debería
158	cita 117	1	HABERMAS, J. (1994).	Cf. HABERMAS, J. (1994).
159	2	5	el derecho positivo, las normas <sup>119</sup> .	el derecho positivo y las normas <sup>119</sup> .
159	inciso c	3	su alcance; esto es	su alcance. Esto es,
159	nota 118	1	HABERMAS, J. (1994).	Cf. HABERMAS, J. (1994).
160	3	5-6	sin los cuales no puede haber un derecho legítimo en general; esto es	sin los cuales, en general, no puede haber un derecho legítimo. Esto es
161	2	2	Y desde ésta	Desde ésta
161	cita 123	2	«Justicia y legislación», 311-361.	«Justicia y legislación», pp. 311-361.
163	3	11	Y si garantizara	Si garantizara
163	6	2	y la imposibilidad de la defensa	y la imposibilidad de su defensa
164	1	1	Y por eso,	Por eso,
164	3	5	cultural, y además, (...) apoyadas como estan	cultural, y además, (...) ya que se apoyan en
164	3	7	filosóficasque	filosóficas que

164	5	5	esto implica que no se requiera abandonar	lo que implica que no requiere abandonar
164	6	2	Y frente	Frente
165	3	7	Por eso las sociedades multiculturales	Por eso en las sociedades multiculturales
166	1	3	Y subraya que, las posibles tensiones generadas por esto,	Subraya que, las posibles tensiones que esto pudiera generar
166	2	8	y que respresentan su <i>corpus</i>	y que <b>representan</b> el <i>corpus</i>
166	5	4	Y de no	De no ser satisfecha
166	5	8	se confirma en relación a los	se confirma <b>igualmente</b> en relación a los
167	2	3	Al afirmar que (...) cuando la gente empieza	Cuando él afirma que (...) entonces la gente empieza a desear
167	2	6	utilizada en sentido universalista e igualitaria, y que es	utilizada en sentido universalista e igualitaria, que es
167	4	1	El cual es utilizado por Taylor (...) en una <i>política del reconocimiento igualitario</i>	Esto es utilizado por Taylor (...) en una <i>política del reconocimiento diferenciado</i> ;
167	5	5-6	Y significaba en el plano moral, que ésta poseía «una voz interior». La autenticidad entonces emergió	Significaba en el plano moral, que <b>la persona</b> poseía «una voz interior». Así la autenticidad emergió
167	5	10	con nosotros.	con nosotros mismos.
167	cita 167	1	COMMETI, J. P.	Cf. COMMETI, J. P.
168	2	6	La concepción de Taylor es mediante la «creación dialógica interna»:	Taylor mantiene que es mediante la «creación dialógica interna»:
168	1	4	Y por eso, somos capaces	Esto hace que seamos capaces
168	inciso a	3	Y así, mientras unos	Así, mientras unos
170	2	12-13	Paradójicamente, subraya Taylor en la actualidad observamos que aquélla smedidas también han servido para preservar distinciones.	Paradójicamente, Taylor subraya, que en la actualidad podemos observar cómo aquéllas medidas también han servido para preservar distinciones.
170	6	3	Y se constituirán en ideas	Entonces se constituyen como ideas
171	3	6-8	y pone por ejemplo el caso de que una minoría disidente tuviese que asumir una concepción de vida asumida por una mayoría, con lo cual aquélla no estaría siendo tratada con igual respeto.	y pone por ejemplo, el caso de una minoría disidente que se viera obligada a asumir una concepción de vida buena predominante para una mayoría. Por eso aquélla no estaría siendo tratada con igual respeto.
171	5	9	y que tampoco difiera mucho	y tampoco que <b>difiere</b> mucho
171	6	5-6	<política del univesalismo>	<política del <b>universalismo</b> >
172	3	6	Y agrega	Agrega

172	5	6	Desarrollada	La que ha sido desarrollada
173	1	3-4	Y que mediante la exclusión <i>sistemática</i> de los demás grupos, se emitieron juicios de valor "corrompidos"	Además, mediante esa exclusión <i>sistemática</i> de los demás grupos, se emitieron juicios de valor "corrompidos"
173	3	2-3	a la nuestra, nuestra idea respecto a ella	a la nuestra, la idea que tenemos respecto a ella
173	4	1	que "todos pudieran disfrutar de la suposición de que su cultura tradicional tiene un valor"	que <i>todos pudieran disfrutar de la suposición de que su cultura tradicional tiene un valor</i>
173	4	4	Y requeriría en concreto «juicios de valor igualitario»	En concreto requeriría de «juicios de valor igualitario»
173	5	5	Y nos clarifica que los beneficiarios del reconocimiento lo que reclama básicamente	Esclarece que los beneficiarios del reconocimiento lo que parecen reclamar básicamente es
173	5	7	apreciación de otras culturas:	apreciación de otras culturas, por eso les pide:
175	1	6	raigambre multiculturalidad	raigambre <b>multicultural</b>
175	3	17	Y en cambio	En cambio
175	4	1	mantiene puntos de contacto con la de Habermas	mantiene puntos de contacto con la <b>postura</b> de Habermas
175	4	4	escarbar escarbar en la tradición	escarbar en la tradición liberal
176	5	6	siempre	<b>siempre</b>
177	1	4	unna	<b>una</b>
177	1	5	Y es que subraya	Dado que,
178	2	3	Y esto	Esto
178	2	12	Y esto debería	Esto debería
178	4	10	Apel mantiene que esto puede ser fundamentado	En este punto, Apel mantiene, que puede ser fundamentado
178	4	14	Al intentar conjugar	Si intenta conjugar
179	1	10	Y en estos casos	En estos casos
179	3	5-6	Y esa comunidad se reserva en exclusividad o el derecho	Esa comunidad se reserva en <i>exclusividad</i> el derecho
179	3	7	Y el único principio	; y el único principio
179	nota 167	1	SOCOLOVSKY, Y. (1996).	Cf. SOCOLOVSKY, Y. (1996).
180	1	2-4	Mantiene la que (...) para ser llevados a cabo.	Mantiene que (...) para poder ser realizados.
180	4	3	Y éste junto con	Éste junto con
180	4	10	Y en oposición	Por eso en oposición
180	cita 180	1	ZIZEK, S. (1998).	Cf. ZIZEK, S. (1998).
181	cita 171	1	Cf. ZIZEK, S. (1998).	ZIZEK, S. (1998).
181	cita 172	1	Cf. ZIZEK, S. (1998).	ZIZEK, S. (1998).

182	1	1	Dos últimas observaciones últimas	Dos observaciones últimas
182	cita 174	1	TORCAL, M. (1997).	Cf. TORCAL, M. (1997).

#### CAPÍTULO 4

Página n.	Párrafo	Línea	Dice:	Debe decir:
184	nota 6	1	PANIKKAR, R.	Cf. PANIKKAR, R.
185	2	3	publicaciones tratan	publicaciones <b>que</b> tratan
185	notas 8-11	1		Cada nota, al principio, precedida por la partícula Cf.
186	notas 16-19			Cada una, al principio, precedida por la partícula Cf.
187	3	3	Y tan perjudicial resulta	Además, tan perjudicial resulta
187	4	3	He preferido	Hemos preferido
188	3	9	y que se asocian a	asociados a
188	notas 24, 25,28	1		Todas las notas, al principio, precedidas por la partícula Cf.
189	1	7	Y una actitud	; y una actitud
190	3	5	Y nos ofrece	; y nos ofrece
190	32-34			Cada nota precedida por la partícula Cf.
191	notas 35 y 37	1		Cada nota precedida por la partícula Cf.
192	1	3	Y adopta	Adopta
192	5	3	en esa perspectiva	en <b>variantes</b> de esa perspectiva
192	nota 40	1	WIMMER, F.M. (1990).	Cf. WIMMER, F.M. (1990).
193	5	1	de cada tradición	<b>procedentes</b> de cada tradición
195	4	4	esto requeriría de	lo cual requeriría de
195	3	5	Y concibe	Concibe
195	sub-inciso 1	6	ni tampoco una vulgar	o una vulgar
198	7	2	consideraros	<b>considerados</b>
199	1	3	Y estos	<b>Estos</b>
199	2	15-16	Ni siquiera con la (...). Aunque distinguen la	Ni siquiera puede ser confundida con la (...)Aunque sí distingue la
199	4	10	Y por eso	por eso
200	4	5	Y todo esto	; y todo eso
201	2	6	en la cual quedará cristalizada su asimilación y reorientación vital	en la que cristaliza su asimilación y reorientación vital.
202	3	3	Y en esa medida	En esa medida
202	4	2	es extensiva	<b>es extensivo</b>

202	nota 58			Antecedida por Cit. en,
203	3	10	Hoptkins subraya entonces que Panikkar es	Él considera que Panikkar es
204	notas 66 y 69	1		Ambas precedidas por Cf.
205	notas 70-73	1		Cada una precedida por Cf.
206	2	4	la búsqueda. Y cuando	la búsqueda, y cuando
206	2	9-10	Y como tampoco la identidad	Ya que tampoco la identidad
206	nota 76	1	PANIKKAR, R. (1978).	Cf. PANIKKAR, R. (1978).
208	nota 81	1	PANIKKAR, R. (1979).	Cf. PANIKKAR, R. (1978).
209	1	3-4	y así terminó (...) y olvidó	y así terminó (...) olvidándose
209	inciso c	4	clarificar y criticar, probar, controlar	clarificar, criticar, probar y controlar.
210	sub-inciso 2	9	En ese sentido no es	Por eso no es
211	4	5-6	Y la idea de que	; y la idea de que
211	4	4	Y puede	Puede percibirse
212	4	6	y la destruyó como	destruyéndola como
212	3	3	Por eso, al final,	Pues, al final,
213	inciso c	6	Y al amar	; y al amar
214	sub-inciso 2	2	una ciencia. Y olvida	una ciencia; y olvida
215	2	8	logos. Y al hecho mismo	logos, y al mismo hecho
217	2	2	Esto son	Estas son
218	inciso a	5	en él. Y la considera	en él; y la considera
218	nota 104	1	PANIKKAR, R. SMET, R. (1985).	Cit. en: SMET, R. (1985).
220	3	3	sin poder ser identificados	sin que puedan ser identificados
220	nota 110	4	el primer y tercer mundo	el Primer y Tercer Mundo.
223	notas 117-118	1		Cada una precedida por Cf.
224	sub-inciso 2	33-5	Y se argumenta que (...). Y que <i>el ser</i>	Argumenta que (...); además de que <i>el ser</i>
224	2	3	Y acuñó	Por eso acuñó
224	3	4	Y precisamente ahí	Precisamente ahí
225	2	4	Y no podré hacerlo	Incluso, no podré hacerlo
225	4	5	Y esto, al final,	Esto, al final,
225	8	5	Y la considera	Además, la considera
226	2	1	Esto último	Lo anterior
226	cita 124		PANIKKAR, R. 1984: 208-209.	Cf. PANIKKAR, R. 1984: 208-209..
227	1	5	<i>reconocer y respetar; y ese algo no es sólo un mediador</i>	<i>reconocer y respetar, pues no es sólo un mediador</i>

228	4	4	sus formas no predecibles	sus formas no <b>son</b> predecibles
230	nota 131	1	PANIKKAR, R.	Cf. PANIKKAR, R. (1998).
233	inciso 5	6	Y tendremos	Tendremos
233	inciso 7	4	Y también	; y también tendrá
235	2	2	Y la sugerencia	La sugerencia
235	5	3	Y adquiere todo su	Adquiere todo su
235	5	5	Y el ser humano	; y el ser humano
235	nota 141	1	PANIKKAR, R. 1990a: 18.	Cf. PANIKKAR, R. 1990 <sup>a</sup> : 18.
236	1	1	Y además	Además
236	3	6	etc.- .Y la multiplicidad no es conflictiva.	etc. Aquí, la multiplicidad, no se manifiesta con carácter conflictivo.
236	4	2-3	no es la única. Y otra persona	no es la única. Y las otras personas del grupo pueden tener <i>opiniones diferentes</i>
236	5	2-3	Y esta variedad	Ésta variedad
237	2	3	humano. Y ha sido retomada	humano, que ha sido retomada
237	5	6	- distinto del teísmo -.Y el colonialismo e imperialismo	- distinto del teísmo-, el colonialismo y el imperialismo.
239	8	5	yo, tú y ello. Y ofrecer	yo, tú y ello, ofreciendo
240	1	2	Y por eso	Por eso
240	1	4	<i>Antropôlegein</i> . Y su objetivo sería la	<i>Antropôlegein</i> , cuyo objetivo sería la
240	3	3	Y supone	Supone
240	3	5	ya que resultan ambiguas	ya resultan ambiguas
243	inciso 6	3	Y aquí	Aquí
244	5	1	Tendremos que reconocer dos hechos	Todo lo anterior nos lleva a reconocer dos hechos
245	3	12	Y en el	En el
245	8	5	Y se mantiene que	manteniéndose que
246	5	1	Por tanto, el carácter	Es así, que el carácter
246	5	3	<i>nuestra mente</i> : Y simplemente por ser	<i>nuestra mente</i> y, simplemente por ser
246	6	2	Y si es posible	; y es posible
247	sub-inciso 1	3	Y menciona	Asimismo menciona
247	notas 179-180	1		Cada una precedida por Cf.
247	nota 180	2	siempre han habido	siempre han existido
248			hasta donde se puede. Y justamente (...) no puedan ser <i>neutrales</i> o son inseparables de su contexto o de la persona que las dice.	hasta donde puede llegar su alcance; y justamente (...) no puedan ser <i>neutrales</i> o ser <i>inseparables</i> de su contexto o la persona que las dice.

248	5	5	Y sólo	Únicamente <i>juntos</i>
249	3	1	Es oportuno observar que hasta aquí	Hasta aquí, es oportuno observar, que las
249	4	4	Y este impacto	Este impacto
253	5	4-5	Y pasa a contrastar con	Pasa a contrastar con
253	nota 196	1	PANIKKAR, R. 1990c: 77.	Cf. PANIKKAR, R. 1990c: 77.
254	5	2	Y nuevamente	Nuevamente
254	7	3-5	Y de ahí nos (...). Y éste traducir es sinónimo de:	De ahí, nos (...), y ese traducir es sinónimo de:
254	3	3	Y la fenomenología	La fenomenología
257	subíndice 1	6	Y se reconoce	Y reconoce
257	subíndice 2	3	Ya que su propia y primera preocupación	Pues su <i>propia</i> y <i>primera</i> preocupación
258	3	3	Esto, nos indica, no es ajeno	Esto, nos indica, <b>que</b> no es ajeno
258	4	1	de los Upanishad	de las Upanishadas
259	4	1	Con ella pretende nuestro autor resaltar	Con ésta, nuestro autor, pretende resaltar
259	3	1	La cuestión central que plantea es	La cuestión central que plantea es
264	inciso a	6	Y esto sólo acontece	Esto sólo acontece
264	inciso c	3	cultural. Y la cultura	
265	sub-inciso 2	1	Y al igual	Al igual
265	nota 226	1	PANIKKAR, R. 1998c: 22-23.	Cf. PANIKKAR, R. 1998c: 22-23.
268	sub-inciso 1	3	Y dado que las palabras	Además, ya que las palabras
272	4	5	con refiriéndonos	refiriéndonos
273	4	10	editor de	es editor de
273	4	4	promover impulsar	promover e impulsar.
278	4	3	filosofía, aunque, reducida	filosofía, aunque, en su versión reducida
278	8	6	Es decir, ser	Es decir, que sea y rechace
279	4	4	americ	americano.
281	2	3	y aquella de la naturaleza	y aquella relacionada con su naturaleza
281	2	4	positivismo; filosofía que	positivismo; <del>una</del> filosofía que
281	3	3	Principalmente cuando dice	Esto se puede ver, principalmente, cuando dice
281	3	4	también eso es aplicable	dicha alusión es aplicable
281	6	5	sin lo que	sin los que
282	2	2	propio; que con la intención de cancelarla se levanta como un pensamiento comprometido, y	propio. Por eso se levanta con la intención de cancelarla mediante un pensamiento comprometido y



282	2	4	como se verificarse	como puede verificarse
282	2	6	que trata de un pensamiento que propone planes de acción.	que trata de un pensamiento capaz de proponer planes de acción.
282	2	5	Por eso él	Por eso él
282	4	4	ya que son expresiones todas del	ya que todas representan expresiones del
283	7	6	mexicano». Con el fin de responder a	mexicano», con el fin de responder a
284	4	5	Él puede ser considerado, incluso, su precursor;	Él puede ser considerado su precursor;
284	5	3	como el lugar donde considera queda	entendida como el lugar, donde considera que queda
284	5	4	Una cultura caracterizada como "producto malogrado", y que reproduce	Afirma que es una cultura, por lo general, caracterizada como "producto malogrado" y además es reproductora
286	4	4	- esto es, consulta a	- esto es, emprende la consulta a
287	Subtítulo		<i>3. Explicitación de su significación e implicaciones</i>	<i>3. La pregunta por la filosofía latinoamericana: explicitación de su significación e implicaciones.</i>
287	6	2	al cultura	la cultura
287	7	4	mantener	en mantener
288	1	3	reconocidas	que son reconocidas
288	5	5	inculturación, que busca hacer	inculturación, en su intento por hacer
289	1	5	conciencia cultural en la medida en que casi	conciencia cultural, en tanto que, casi
289	2	7	Precisamente esa dificultad se convirtió precisamente en el	Precisamente esa dificultad se convirtió en el
290	5	5	problemas últimos	problemas últimos
290	5	5	El reconocimiento	Además, tal reconocimiento
291	1	9	la cultura. Y colabora	la cultura, colaborando
291	3	8-9	esta cuestión.	dicha cuestión.
291	3	3	caracteriza	caracteriza
291	4	2	asumie	asume
292	2	3	Más bien, la interpreta	Él, más bien, lo interpreta
292	3	2	capacidad. La interpreta como un	capacidad. Pues lo considera
292	4	2	radical y asienta como una de sus consecuencias	radical, y afirma entre sus consecuencias
292	7	5	Al centrar la	Además, al centrar la
293	5	5	puesto que pondría	puesto que ya pondría
294	1	1-2	Esto le afecta de manera decisiva ya que no le permite: "liberar el logos" de toda estructura de	Así le afecta de manera decisiva ya que no le permite: "liberar el logos" de toda estructura de racionalidad

			racionalidad para que pudiera	para que pueda
295	1	6	culturas", por descubrir y	culturas", aún por descubrir y
295	2	1	Sumariamente la estructura formal de su libro, está	Sumariamente, la estructura formal de su obra principal, está
296	1	4	Y cabría la aplicación a	Esto cabría aplicarlo a
300	2	1-2	De modo que lo definamos y determinemos – es decir, lo asimilamos de manera reduccionista -	Es decir, que lo definamos y determinemos – asimilación reduccionista -
305	3	7	la totalización del en y el proceso de verdad,	la totalización del <i>en</i> y <i>el proceso</i> de verdad,
305	3	4	calificada	calificada
307	6	5-6	Aquí el desafío central es	Su desafío central es
308	5	3	que mediante sus	ya que mediante sus
308	5	6	nos ilustra sobre los	nos ilustra acerca de
308	5	8	mediados por la	todos esos aspectos mediados por la
310	2	4	Y que además	Ya que además
310	2	5	lo es sólo para una tradición	solamente lo es para una tradición
313	3	6	filosofía <i>oficial</i> . La cual se halla inscrita en un marco concreto y cultural determinado.	filosofía <i>oficial</i> , la que también se halla inscrita en un marco concreto y cultural específico.
313	3	7	Es decir, la filosofía que	Es decir, <i>esa</i> filosofía que
315	nota 406	2	monoculturales, que evidencia la	monoculturales, evidenciando la
316	2	4	filosofías proporcionales	filosofías proposicionales
316	5	2	Y es también	Es también
317	3	5	que implicaba <i>trabajarse</i> según	e implicaba <i>trabajarse</i> según
317	4	3-4-5	Ese <i>proceso</i> hace necesaria " <i>la apertura a otras formas de conocimiento</i> y con el fin de (...) Así se facilita el acceso	Además de " <i>la apertura – necesaria- a otras formas de conocimiento</i> con el fin de (...) Así facilita el acceso
317	5	5	y hace una apología	y suele hacer una apología
318	1	2	Entonces, podría elaborarse	Entonces, podría elaborar
318	1	4	Únicamente nos	Pues únicamente nos
319	1	2	constituido	que se constituye
319	5	5	el ser interpelada e impulsada	poder ser interpeladas e impulsadas
320	6	2-6	Esto provoca que, poco a poco, se vaya cobrando conciencia de la problemática indígena y afroamericana. Esto significa que, tendrá que partir de <i>ellos</i> y <i>sus propios valores y culturas</i> . Una idea en la cual están profundizando muchos autores e intentan desarrollarla con todas sus	Lo cual provoca una progresiva conciencia de la problemática indígena y afroamericana. Esto significa que, la Evangelización tendrá que partir de <i>ellos</i> y <i>sus propios valores y culturas</i> . Una en la que están profundizando muchos autores e intentando desarrollar con todas sus consecuencias.

			consecuencias.	
321	4	5	la función de la filosofía intercultural (...). Constituye la línea de orientación básica en ésta etapa.	la función <b>específica</b> de la filosofía intercultural (...) Además, esa constituye la línea de orientación básica de la <b>presente</b> etapa.
324	5	5	Legítima la universalidad	y legitima la universalidad
325	2	6	no sea una pregunta	no sea <b>considerada</b> una pregunta
329	4	6	proponie	<b>propone</b>
331	3	4	y que, subyace un <i>plan</i> a la globalización <i>uniformadora</i> .	y el plan subyacente a la globalización <i>uniformadora</i> .
334	3	9	Significa que reconocería que la filosofía en su esencia es <i>polifónica</i> , brota y se articula en sus distintas tradiciones	Significa que reconoce y asume la esencia polifónica de la filosofía, que brota y se articula en sus distintas tradiciones.

## CAPÍTULO 5

336	9	inciso g	ambos aspectos poseen sus límites y van siendo modeladas	ambas poseedoras de sus límites y van siendo modeladas
336	10	inciso h	Nos ofrece	<b>Ofrece</b>
336	11	inciso i	Además, esto conlleva valorar	Lo que además conlleva valorar
337	2	3	Lo que en su conjunto	Aspectos que en su conjunto
337	2	6	con frecuencia hecho uso	con frecuencia <b>ha</b> hecho uso
337	2	12	y la misma vida cotidiana	y <b>de</b> la misma vida cotidiana
338	7	inciso 7	de la que ha de ser liberada, además de las externas, a las que ha de hacer frente.	de las que ha de ser liberada, además de aquéllas externas a las que se enfrenta.
339	5	4	la antropología realizó una	la antropología pudo realizar una
340	3	12-13	Con con también	Con lo cual también
341	6	2	Mediante la cual podemos	A través de ella podemos
341	nota 8	6-7	manifestaciones, sin poder quedar identificada	sin que pueda quedar identificada
342	4	10-11	y nunca es neutral. Tampoco elimina sus profundas aspiraciones y la necesidad de verdad, sólo reconoce poder obtener únicamente una verdad con minúscula.	y tampoco es neutral. Lo que no elimina sus profundas aspiraciones y la necesidad de verdad. Sólo que reconoce poder alcanzar exclusivamente una verdad con minúscula.
343	nota 12	3	pare el que sólo	<b>para</b> el que sólo
344	1	1	Así nace su intento es recuperar	Así nace su intento <b>de</b> recuperar
344	2	9	Para lo que utiliza los instrumentos que han sido específicamente forjados para esa labor	Por eso utiliza aquellos instrumentos forjados específicamente para esa labor
344	3	5	planteadas	<b>planteados</b>

345	2	7-8	También es una racionalidad (...) asimismo con la responsabilidad	De ahí que sea una racionalidad (...) y con la responsabilidad
345	3	inciso 6	Ejercita la	El ejercicio de
346	2	1	desconectado, el monoculturalismo;	desconectado ó el monoculturalismo;
346	3	10	Posee un alcance	Pues posee un alcance
346	5	1-2	es antes una experiencia que una teoría (...). Y, con frecuencia	es una experiencia previa a toda teoría (...); y, con frecuencia
349	1	5-6	Esto denota (...) educativo, cultural. Y su correlativo	Lo que denota correlación
349	1	6	educativo, cultural. Y su correlativo	educativo y cultural. Posee su correlativo en
350	6	1	Por último pensar	Por último, pensar
350	7	2	culturas. Y esto se encuentra expresado	culturas; y esto se encuentra expresado
351	2	3	Y tal irradiación (...)	Tal irradiación
351	2	4	La textura intercultural, aquí se ve como el trasfondo	La textura intercultural muestra el trasfondo
351	3	11	Y tampoco escatimaríamos	Así, tampoco escatimaríamos
351	4	2	Y no se contenta	No se contenta
351	4	6-10	Teniendo siempre como (...) Y manteniendo la centralidad del <i>diálogo dialogal</i> como medio por excelencia con el fin de ganar el acceso, una aproximación (...) desconocidos. Y como todo conocimiento dinámico	Mantiene siempre (...) y la centralidad del <i>diálogo dialogal</i> ; considerado el medio por excelencia para ganar el acceso, una aproximación (...) fronteras y desconocidos. Como todo conocimiento dinámico
352	3	7	De ahí, esa necesidad	De ahí, nace esa necesidad
352	4	5	sin embargo	sin embargo
353	4	3	Así, podamos	Así, podríamos
353	4	4	Igualmente que todas	Saber de facto que todas
353	4	8	Igualmente tendrían que	También tendrían que
354	1	1	Y no está por demás	No está por demás
359	2	10	y la poesía <sup>39</sup> . Y la India utiliza el símbolo, por consiguiente, muy unido a una labor de interpretación.	y la poesía <sup>39</sup> ; mientras que la India utiliza el símbolo, muy unido a una labor de interpretación.
360	2	3	reduce todo a la inteligibilidad y a lo un.	reduce todo a la inteligibilidad y a lo uno.
360	2	21	y de reducción de todo a lo un.	y la reducción a lo uno.
361	4	1	Esto nos lleva	Lo anterior nos lleva
361	4	12	cabe señal	cabe señalar
361	5	18	donde no sólo	en donde no sólo

362	4	1	Todo que nos	Todo ello nos
363	3	5	en discriminación. Y condicionan todo	en discriminación; y éstas condicionan todo
364	4	1	antes que un conocimiento teórico. Y en el caso de	antes que un conocimiento teórico; y en el caso de
365	2	1-2	No sólo planteamos a un nivel teórico, sino poder ver y sentir el conflicto que general las relaciones interculturales – a los niveles intra-interpersonal o intergrupas como algo positivo <sup>99</sup> .	Es imprescindible planteamos, no sólo a un nivel teórico, el conflicto que generan las relaciones interculturales – a los niveles intra-inter-personal o inter-grupal-, sino poderlo sentir y vivir como algo positivo <sup>99</sup> ,
365	nota 61	1	para transmitimos, para ilustramos	para transmitimos, ilustramos
366	2	5-6	Y sí podemos contribuir (...). Y cultivar una serie de rasgos (...) etc., pueden constituir rasgos que	<b>En cambio</b> sí podemos contribuir (...); cultivar una serie de rasgos (...) etc., ya que pueden constituir aquéllos rasgos que
368	nota 70	1	<b>METZ, J. B. (1997).</b>	<b>Cf. METZ, J. B. (1977).</b>
369	nota 74	5	Y se trata según nuestra (...) y no sólo mejorar	Se trata según nuestra (...) y no sólo <b>de</b> mejorar
371	2	9	de éstas últimas; también se	de éstas últimas; y también se
371	3	1	Por eso podemos afirmar dependiendo la manera en que definamos qué es la filosofía	Por eso podemos afirmar dependiendo <b>de</b> la manera como definamos lo qué es la filosofía
371	3	4	Además, vivieron	Además han vivido
373	1	2	de esa problemática rebela un doble juego.	de esa problemática <b>que revela</b> un doble juego.
375	4	5	Y también nos	A la vez que nos
377	2	2	ancestral que hay que desmontar <sup>99</sup> .	ancestral que aún está por ser desmontada <sup>99</sup> .
378	2	4	y de derechos propios. Y articularse	y de derechos propios; <b>además, ha de</b> articularse
378	nota 105	1	<b>CHRIITISTER, J. (1998).</b>	<b>Cf. CHRIITISTER, J. (1998).</b>
379	2	7-8	a la simetría. Y sólo hasta después de	a la simetría; y sólo después de

#### TESIS

381	3	8	- equivaldría a una relación	- <b>que</b> equivaldría a una relación
386	17	9	Y distinguimos fácilmente	Además, distinguimos fácilmente
387-388	n. 4	2-3	porque se percibimos que,	porque percibimos que,
388	n. 3	3	A esto hay que agregar que él, muchas veces	A esto hay que agregar que el <b>inmigrante</b> , muchas veces
388	n. 3	8	causaando conflictos	causando conflictos
388	n. 6	9	son llevadas a la práctica	son practicadas

389	n. 10	2	una de las categorías fundamenta	una de las categorías <b>fundamentales</b>
389	n. 10	7	Por afirmamos	Por <b>eso</b> afirmamos
389	n. 10	10-11	<i>un espacio geográfico determinado.</i> Y trasladado	<i>un espacio geográfico determinado.</i> Traslado
389	n.11	7	hemos de agregar que, la afirmación de que existe	hemos de agregar que, la afirmación acerca de la existencia de una
391	inciso d	5-6	Y con ello, su derecho a (...). Esto también podría favorecer	Con ello <b>mantiene</b> su derecho a (...). Lo que también podría favorecer
392	inciso a	3	que nos permite autodefinimos	permitiéndonos autodefinimos.
392	inciso d	2	simbólico-. Y a subrayar	simbólico -; y , a subrayar
393	inciso e	3	sin eliminar que puede nunca ser eliminada una mirada	sin eliminar que nunca puede ser eliminada una mirada
394	inciso b	3	Y en concreto	En concreto
394	inciso c	3	Y en ambos casos,	Sin embargo, en ambos casos,
394	nota 16	3	constitución	<b>Constitución</b>
394-395	inciso e	3	Y una argumentación	<b>Junto</b> a una argumentación
395	inciso i	7	preocupadas por difundirlo	que <b>están</b> preocupadas por difundirlo.
396	inciso l	2	Y que, aún pesa mucho,	Asimismo, aún pesa mucho,
397	nota 22	1	CANDU VERA, MA.	Cf. CANDU VERA, MA.
400	n.13	1-2	de índole económica, política, social, etc.	de índole <b>económico, político,</b> social, etc.
400	n.14	2	Y en estos casos	En estos casos
401	n.17	2	Y Tampoco	Tampoco
402	n.23	3	diversas; y una concepción	diversas; así como una concepción
403	inciso c	2	Y por eso	Por eso
405	31	13	Ahora es este otro distinto, le ha llegado su momento, y quien se pone en pie y lo reivindica.	Ahora a éste otro distinto, le ha llegado su momento, y es quien se pone en pie y lo reivindica.
405	n.35	1	<i>dalógico</i>	<i>dialógico</i>
406	n.36	12	Lo cual supone su posibilidad	Lo cual supone <b>la</b> posibilidad
407	inciso c	7	distintivo. Y se asume la	distintivo, y se asume la
409	inciso k	8	Ejercitar la mística del diálogo	Ejercitarse en la mística del diálogo
410	n. 43	22-44	Pero tampoco se trata de (...). Es disponemos para	Pero no se trata de (...). Sino de disponemos para
412	n. 47	3	develen	<b>desvelen</b>
413	inciso f	2	y así decidir	<b>así</b> como decidir
414	1	3	de vida, y que le toca a	de vida, y le toca a